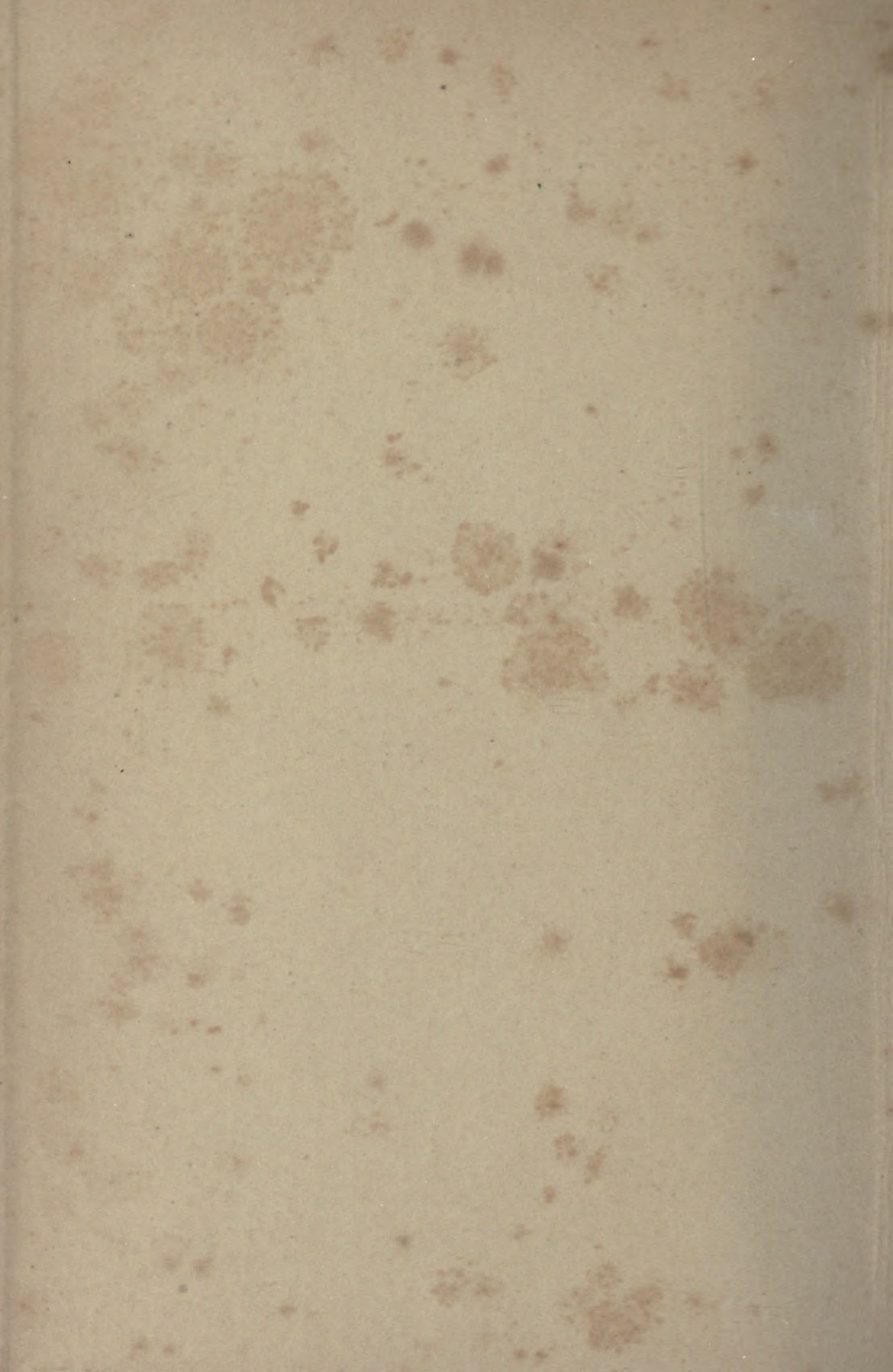



Paul Feine

# Jesus Christus und Paulus

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig



David Cuthbert







# Jesus Christus und Paulus

Von

D. **Paul Feine**

ordentlichem Professor der evangelischen Theologie in Wien

Denn einen andern Grund kann niemand legen, ausser dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.

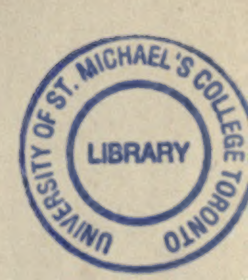
I Kor. 3, 11.



**Leipzig**

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1902



Meinem Vater

zum 70. Geburtstag

# Vorwort.

Diese Schrift sollte ursprünglich das erste Kapitel einer Darstellung der paulinischen Rechtfertigungslehre und deren Weiterbildung zur Rechtfertigungslehre der Reformatoren werden. Die Bedeutsamkeit des Problems, welches in dem Grade der Abhängigkeit des Apostels Paulus von Jesus Christus liegt, hat mich aber veranlasst, diese Untersuchung breiter anzulegen und als selbständige Schrift zu veröffentlichen.

Sie will eine historische sein. Geschichtlich ist nicht alles dasjenige, was in der Vergangenheit einmal gewesen und geschehen ist, sondern wir verstehen unter Geschichte, was wir in seinen Zusammenhängen und in seiner Eigenart erfassen lernen und was auch zu unserm Geiste eine Beziehung zu gewinnen vermag. Daher besteht für den Geschichtsforscher eine doppelte Aufgabe: er hat einen Thatbestand möglichst vollständig zu erheben, und er hat ihn in seiner Bedeutung zu würdigen. Das Letztere kann er, weil es sich um Menschliches handelt, also das Nihil humani a me alienum puto wenn irgendwo, so in der Geschichtsforschung wahr ist, und weil, was heute ist, ohne die vorausgegangene Geschichte nicht wäre.

In der Theologie, und namentlich in der Erforschung der Anfänge der christlichen Religion, handelt es sich aber um eine Verwicklung dieses Verhältnisses. Denn diese Geschichte hat nicht wie alle sonstige Geschichte eine bloss mittelbare Bedeutung für das forschende Subjekt und den Zusammenhang, in welchem dasselbe steht, sondern sie erhebt den Anspruch, für jeden Menschen von entscheidender persönlicher, also unmittelbarer Bedeutung zu sein. Treten wir an ihre Erforschung heran, so sind wir, die wir innerhalb der christlichen Kirche stehen, immer bereits Partei, welcher theologischen Richtung wir auch angehören. Man kann das für einen Vorteil oder für einen Nachteil halten; die Thatsache, dass es so ist, ist unbestreitbar.

Nichtsdestoweniger wäre es eine Verkürzung der Aufgabe der geschichtlichen Forschung in der Theologie, wollten wir nur dasjenige als „historisch“ gelten lassen, was in dem Untersuchenden einen Widerhall bereits gefunden hat. Wir haben gerade für die Zeiten der Anfänge unserer Kirche in erster Linie festzustellen, was wirklich gewesen ist. Erst dann kommt als Zweites hinzu, welche Stellung wir dazu einnehmen wollen oder vermöge unserer individuellen Beschaffenheit einnehmen können.

An vielen der heutigen theologischen Untersuchungen über Fragen wie die hier behandelten ist aber diese Unterscheidung zu vermissen. Man trennt nicht das Glaubensurteil von der Untersuchung über den geschichtlichen Thatbestand. Man bringt einen untrüglich scheinenden Kanon an die Objekte der Erforschung mit heran und korrigiert und meistert danach den Überlieferungsstoff.

Ich weiss sehr wohl, was auf diesen Vorwurf entgegnet werden wird; ich habe ja schon selbst darauf hingewiesen: es kann überhaupt kein Forscher ohne bestimmte Voraussetzungen Geschichtsforschung treiben, geschweige ein christlicher Theolog sich über die Anfänge der christlichen Religion Rechenschaft geben. Und doch ist es das unerlässliche Streben auch für uns Theologen, dass wir in dem Widerstreite der die subjektivistische und der die objektive Seite hervorkehrenden Theologie immer tiefer in das Verständnis dessen, was einst wirklich war und was lebenskräftig auch uns ergreifen kann, eindringen. Das christliche Gewissen ist nicht eine Instanz über der biblischen Überlieferung, sondern es läutert und vertieft sich erst an demjenigen, was in Christus Wahrheit und Leben war und ist. Daher dürfen wir auch in der neutestamentlichen Forschung verlangen: Mehr Achtung vor der geschichtlichen Überlieferung.

Bei diesem Standpunkt der Beurteilung galt der Wunsch, den P. Wernle im Vorwort seines Buches: Die Anfänge unserer Religion, Leipzig und Tübingen 1901, ausspricht: es möchten die Theologen, welche seine Grundvoraussetzungen nicht teilen, das Buch ungelesen lassen, auch mir — ich habe ihn befolgt. Mit diesem Buche setze ich mich nicht auseinander. Die wahre Ehrfurcht vor dem, was Ehrfurcht verdient, lasse ich mir freilich so leichter Hand nicht absprechen; aber mein eigenes Gewissen ist mir nicht oberster Richter über den Umfang und Inhalt der christlichen Heilsoffenbarung.

Einzelne Seiten des Problems der Abhängigkeit des Paulus von Jesus sind schon, zum Teil öfters, behandelt worden; an einer zusammenfassenden Darstellung fehlt es noch. Es kann sich jedoch bei der Schwierigkeit des Unternehmens für uns nur um einen Versuch handeln, eine solche zu geben. So viel man aber auch an dieser Untersuchung auszusetzen haben mag, ein Ergebnis halte ich für gesichert: Das Christentum ist von Anfang an Erlösungsreligion gewesen. Nicht erst Paulus hat es dazu gemacht. Das lässt sich auch auf dem Wege historischer Forschung erweisen.

An dieser Stelle spreche ich auch Herrn cand. min. G. Westmann, Inspektor des Wiener Theologenheims, sowie Herrn Kirchenrat D. Resch in Jena für ihre freundliche Mithülfe bei der Korrektur dieses Buches herzlichen Dank aus.

Wien, den 1. April 1902.

**P. Feine.**

## Verzeichnis der Abkürzungen.

(Th)StKr = Theologische Studien und Kritiken.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
NJdTh = Neue Jahrbücher für deutsche Theologie.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZNTlW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
DEvMonBl = Deutsch-evangelische Monatsblätter.
PrMH = Protestantische Monatshefte.
REprThK = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.
ThLBl = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
PrKZ = Protestantische Kirchenzeitung.
ChrW = Christliche Welt.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.

Als Titius I, II, III werden citiert: Titius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes 1895 (I), Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit 1900 (II) und Die johanneische Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit 1900 (III).

Die LXX wird citiert nach der Ausgabe von Swete und der Konkordanz von Hatch-Redpath.

## 1. Kapitel.

# Grundlegung und Methodisches.

Jesus Christus und Paulus — das Verhältnis des Apostels zu seinem Herrn, das ist ein Problem, welches in der Theologie nicht mehr veralten kann. Zwar ist es erst seit Jahrzehnten Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung. Erst nachdem die Lehreinheit der Bibel bestritten worden war und man erkannt hatte, dass auch in der Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments eine reiche und mannigfach gegliederte Entwicklung des religiösen Lebens zu Tage liege; nachdem unter dem Einfluss der ungeahnten Entfaltung und Vertiefung der Geistes- wie Naturwissenschaften auch die Theologie mächtige Impulse erhalten hatte und das Wesen des religiösen Lebens und seine Beziehung zu den andern Thätigkeiten des menschlichen Geistes tiefer und richtiger erfasst worden war; nachdem endlich die Gesetze geschichtlichen Werdens erkannt und die Methoden geschichtlicher Erforschung auch auf die heilige Schrift angewendet worden waren, wurde die Erkenntnis ermöglicht, dass in der Feststellung der gegenseitigen Beziehungen zwischen Jesus und Paulus eine Frage von höchster Wichtigkeit vorliege.

Aber schon in der Reformation liegt der Grund zu der genaueren Erfassung des Grades der Abhängigkeit des Paulus von Jesus. Denn die Reformation ist eine bewusste Neubelebung des paulinischen Christentums, die aus der Überzeugung Luthers hervorging, in Paulus Christus wiedergefunden zu haben. Luther hatte, von der Übereinstimmung des gesamten Schriftinhaltes ausgehend, die aus der paulinischen Theologie gewonnene christliche Erkenntnis als die echt biblische, im AT wie im NT bezeugte angesehen und mit der Begründung seiner Lehraussagen durch paulinische Sätze den christlich normativen Charakter derselben als erwiesen betrachtet. Aber besteht diese Überzeugung Luthers zu recht? Ist diese Einheit nicht vielmehr eine grosse Mannigfaltigkeit? Bedingt der Unterschied von Weissagung und Erfüllung nicht auch eine sachliche Abstufung, sowohl im ganzen genommen, wie auch in den einzelnen Trägern

dieser offenbarenden Verkündigung? Ist Paulus in Wahrheit derjenige gewesen, der den Meister verstanden und sein Werk fortgesetzt hat[1]) oder ist er „ein völlig Unberufener", durch welchen Missverstand, Unverstand, ein Zwitterding aus Pharisäismus und Phantasterei zum Fundament der christlichen Kirche gemacht wurde?[2])

Nur allmählich jedoch ist dieses Problem herausgearbeitet worden. Es ist nicht erst erkannt seit der ersten ausdrücklichen Untersuchung über diese Frage, die Paret JdTh 1858, S. 1—85 veröffentlicht hat; denn Paret nimmt selbst schon Stellung gegenüber der Tübinger Kritik einerseits und der älteren dogmatischen Auffassung dieses Verhältnisses andrerseits. Vielmehr sind die entscheidenden Anregungen von Schleiermacher gegeben worden, indem er in einer Zeit, in der die Theologie von der spekulativen Philosophie beherrscht wurde, die Eigenart des religiösen Lebens erkannte und im Gegensatz gegen den Primat des Lehrhaften auf den historischen Christus und das Mysterium seines Lebens und persönlichen Wirkens hinwies. Danach sind es D. F. Strauss und F. Chr. Baur gewesen, welche diejenige Entwicklung angebahnt haben, in der wir heute noch stehen; jener mit seinem Leben Jesu, dieser mit seinen Untersuchungen über den Apostel Paulus und dessen Stellung und Bedeutung innerhalb der Geschichte des ältesten Christentums. Strauss sowohl wie Baur haben unter dem Banne Hegel'scher Spekulation gestanden, jener, indem er den Menschen Jesus in den Gattungsbegriff der Menschheit auflösen, das Individuelle auf das Allgemeine zurückführen wollte,[3]) dieser, indem er nach grossen geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten auch die Anfänge der Kirchengeschichte als eine Dialektik des menschlichen Geistes betrachtete. Und wenn auch Strauss den Pulsschlag des persönlichen Lebens Jesu nicht gefühlt hat und seine Zeichnung des Lebens- und Charakterbildes des Herrn gänzlich misslungen ist, wenn auch die positiven Ergebnisse Baurs nirgends mehr ohne die erheblichsten Abstriche Anerkennung finden, so verdankt die heutige Theologie dennoch beiden Männern die reichste Befruchtung. Auf dem Gebiete der Wissenschaft üben die tiefste Wirkung nicht immer diejenigen, welche die Wahrheit gegen den Irrtum verteidigen, sondern oft die, welche von dem Streben nach Erkenntnis getrieben, auf einem neuen Wege zu derselben zu gelangen suchen. Strauss hat mit seiner kühnen Stellungnahme auf dem Boden des modernen Bewusstseins und mit seiner einschneidenden Kritik, der die Aufklärungszeit die Waffen ge-

[1]) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte [2]1895, S. 354.

[2]) Lagarde, Deutsche Schriften I, 1878, S. 29 f.

[3]) Vgl. S. Eck, David Friedrich Strauss, Stuttgart 1899.

schärft hatte, zu einer erfolgreichen Selbstbesinnung und Vertiefung auf dem Gebiete der Evangelien- und Leben-Jesu-Forschung geführt. Baur hat die entscheidende Anregung zu einem geschichtlichen Verständnis des Werdegangs der ältesten Kirche und insonderheit der Persönlichkeit und geschichtlichen Bedeutung des Apostels Paulus gegeben. Als Dritter neben ihnen ist Ritschl zu nennen. Stellt Ritschl, trotzdem er seinem dogmatischen Werk den Titel „Rechtfertigung und Versöhnung" gegeben hat, die Idee des Reiches Gottes in den Vordergrund, so darf man darin ein Anzeichen dafür erblicken, dass weniger die Rechtfertigungslehre des Paulus, als der Hauptgedanke der Verkündigung Jesu zum Mittelpunkt für die systematische Theologie gemacht werden soll.[1]) Es liegt hier der Versuch vor, die paulinische Theologie in ihrer normativen Geltung zu beschränken und auf den „historischen Christus" zurückzugreifen.[2]) Nichtsdestoweniger findet in diesem Werk die historische Forschung ihr Recht nicht. Die biblisch-theologische Begründung des Systems im 2. Bande vergewaltigt den biblischen Stoff, und Ritschls Begriff des Reiches Gottes knüpft nur an eine Seite der Verkündigung Jesu an und zwar an diejenige, die für Jesus selbst nicht im Vordergrund stand. Die Richtigkeit dieser Beurteilung ergiebt sich auch aus der Art der Einwirkung Ritschls auf die theologische Forschung. Auf dem Gebiete der paulinischen Theologie haben seine entscheidenden Behauptungen zumeist Ablehnung erfahren; die neuesten Forschungen über die Bedeutung der Predigt Jesu vom Reiche Gottes darf man wohl indirekt seiner Anregung zuschreiben; immerhin sind sie erst durch die in Leiden im Jahre 1891 als gekrönte Preisschriften erschienenen Untersuchungen von Schmoller und Issel über die Lehre vom Reiche Gottes im NT in Fluss geraten. An der Debatte über den historischen und biblischen Christus im letzten Dezennium dagegen haben sich fast ausschliesslich Dogmatiker beteiligt.

Aber noch in anderer Hinsicht hat Ritschl, neben dem freilich auch noch andere zu nennen sind, wie Lagarde, die Forschungen über das in Frage stehende Problem angeregt: er hat auf die Bedeutung der religionsgeschichtlichen Untersuchung hingewiesen und nach dem Verhältnis des Apostels Paulus zu dem christlichen Gemeindeglauben, der ja vor des Apostels Theologie vorhanden war,

[1]) Vgl. J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 1. Aufl. 1892, S. 5.

[2]) Rechtfertigung und Versöhnung ³ II, 1889, S. 297 ff. wird dargelegt, dass der leitende Gedanke Jesu in den Briefen des NT nicht vorherrsche, die Verfasser daher in dieser Hinsicht „hinter der Höhenlage des Gedankenkreises Christi zurückblieben", indem sie die prinzipale Bestimmung der gottesdienstlichen Gemeinden zur Vollziehung des sittlichen Reiches Gottes nicht im Auge behalten haben.

gefragt. War aber einmal die religionsgeschichtliche Frage aufgeworfen worden, so konnte sie nicht auf einzelne wichtige Probleme beschränkt werden, sondern sie musste dann im umfassendsten Sinne an das Urchristentum gestellt werden. So ist es ganz folgerichtig, dass Tröltsch mit seinem Verständnis des Christentums als eines Gliedes der allgemeinen Religionsgeschichte und mit seiner Forderung, dasselbe nach der bei allen anderen Religionen üblichen religionsgeschichtlichen Methode zu erforschen, aus der Ritschl'schen Schule hervorgegangen ist. Dass freilich so gerade die Eigenart des Christlichen verkannt wird, scheint mir zweifellos.

Die hier in Kürze gezeichneten Ideen geben auch heute noch die Richtlinien der theologischen Forschung ab, nur haben sie mancherlei Abwandlungen erfahren, treten in verschiedenem Mischungsverhältnis zu einander auf, finden verschiedenartige Wertung und haben auch neue Motive kennen gelehrt. Dahin gehört das im letzten Drittel des abgelaufenen Jahrhunderts hervorgetretene vorwiegend literarkritische Verfahren, welches mit peinlicher Genauigkeit den schriftstellerischen Beziehungen zwischen den einzelnen NTlichen Schriften nachging. Man hatte von Baur gelernt, dass es darauf ankomme, diesen Schriften die rechte Stellung innerhalb des Entwicklungsganges des ältesten Christentums anzuweisen. Diesen musste man aber nicht mit Hülfe gewisser Begriffsschemata, sondern auf Grund der gegenseitigen Beziehungen zwischen den einzelnen Schriften ermitteln und betrachtete nun den Sprachschatz, technische Ausdrücke und dadurch bezeichnete Lehranschauungen als sichere Führer. Die Einwirkung dieser Betrachtungsweise ist deutlich zu erkennen in Holtzmanns Einleitung und der Anordnung, die von Soden im Handkommentar den Einleitungsfragen gegeben hat. Die literarische Kleinkritik geht aber Hand in Hand mit sorgsamen Untersuchungen über die Wurzeln, Zusammenhänge, Gegensätze und Wandlungen der einzelnen Lehranschauungen und verfolgt dieselben in ihre verschiedenen Verästelungen. Auf diese Weise ist die Frage nach den gegenseitigen Beziehungen der NTlichen Schriften und der in ihnen niedergelegten Anschauungen, damit jedoch auch das Problem der Abhängigkeit der Träger der NTlichen Verkündigung unter einander ein ungemein verwickeltes geworden. Namentlich ist es erschwert, auf Grund solcher kritischer Behauptungen zu der ältesten Überlieferung über Jesus voranzudringen. Denn unsere Evangelien sind sämtlich in der nachpaulinischen Zeit verfasst worden, und nicht nur wird die johanneische Theologie verständlich erst wenn die paulinische Theologie als vorausgegangene Stufe erkannt und gewürdigt wird, sondern auch in den synoptischen Evangelien wird ein formeller und

materieller Einfluss einerseits der paulinischen Theologie, andrerseits der Zeitströmungen und Interessen der apostolischen und nachapostolischen Kirche behauptet. Allerdings ist auf diesem Gebiete eine rückläufige Bewegung zu beobachten, es wird erkannt, dass das literarkritische Verfahren vielfach überspannt worden ist. Die vermeintlich schriftstellerischen Anklänge schrumpfen, näher besehen, oft zusammen auf gemeinsame zeitgeschichtliche Anschauungen und Bildungselemente. Was als Spezialität einzelner Personen angesehen wurde, hat in Wahrheit eine breitere Grundlage. Wo der Sprachgebrauch und das Begriffsalphabet die Annahme einer gewissen Beeinflussung von bestimmter Seite nahelegt, braucht noch keineswegs eine wirkliche theologische Abhängigkeit vorhanden zu sein. Das Abhängigkeitsverhältnis ist auf Grund literarischer Beziehungen allein unter Umständen überhaupt nicht zu entscheiden und ist Paulus und Jesus betreffend hie und da geradezu auf den Kopf gestellt worden.

Zu einer rechten Würdigung religiöser Persönlichkeiten gehört aber noch ein Weiteres. Eine geschichtliche Grösse wird nur dann richtig verstanden und in ihrer Bedeutung erfasst, wenn man sie in der Verbindung mit dem geistigen Leben ihrer Zeit und in der Abgrenzung gegen dasselbe würdigt. Dieses ist der Mutterboden, aus dem sie ihre Nahrung zieht, die verschiedenartigsten und auch widerstrebendsten Elemente assimiliert und zu einer inneren Einheit gestaltet. Allein geschichtliches Verständnis wird doch erst möglich, wenn zwischen dem Forschenden und dem Gegenstand seiner Forschung eine Verbindung hergestellt wird, wenn eine geistige Berührung stattfindet, die das Anempfinden oder wenigstens das Nachempfinden dessen ermöglicht, was in geschichtlichen Persönlichkeiten lebendig gewesen ist. Nur Gleichartiges erkennt sich. Es ist der Funke des menschlichen Geistes und das Geheimnis der Persönlichkeit, was uns in den geschichtlichen Grössen trifft. Und wenn die Geschichte nichts anderes ist, als Erinnern und Vergessen am richtigen Platz, so hat sich in ihr erhalten und so eine bleibende, auch uns angehende Bedeutung gewonnen, was wirkungskräftig auch uns ergreifen kann.

Daher kommt es, auch wenn man nicht mit Carlyle die Weltgeschichte nur als die Lebensbeschreibung grosser Menschen betrachtet, darauf an, über dem Zeitlichen und daher Beschränkten des geschichtlich wirksam Gewordenen den ewigen Kern nicht zu verlieren, das Leben zu fühlen, das in den Adern der in der Geschichte hervortretenden Menschen rollt und an dem unser Leben Kraft und Nahrung schöpfen, ja vielleicht neues Leben gewinnen kann. Mag die gegenwärtige Problemstellung auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft direkten oder nur indirekten Einfluss ausüben;

auch im Bereiche der Theologie und des NT insbesondere ist eine Abkehr von dem Schema des eigentlich Lehrhaften und ein Streben nach lebensvollerer Erfassung der Anfänge unserer Religion deutlich spürbar. Ein Paulus und Johannes waren allerdings Theologen. Sie geben sich und andern Rechenschaft von ihrem christlichen Besitz, setzen sich mit der Weltanschauung, der Bildung und den Interessen ihrer Zeit auseinander und thun dies auch in lehrhafter Weise, der eine je nach den Umständen, dem Vorherrschen jeweiliger Vorstellungsgruppen, ja sogar persönlicher Stimmungen verschieden, in oft einseitiger Weise den Gedanken nur nach bestimmten Richtungen verfolgend, und doch auch so ein bewundernswertes Gedankengebäude vor uns hinstellend, der andre, indem er in religiöser Intuition aus einem durch Jesu Himmelsglorie erleuchteten Herzen heraus die Grundelemente seiner christlichen Denkweise in erhabener Einförmigkeit zum Ausdruck bringt. Dazu benutzen sie die Begriffe und Formen, welche ihre Zeit ihnen darbietet und welche nach dem individuellen Lebens- und Entwicklungsgang beider Apostel doch wieder verschieden waren. Paulus hat zu keiner Zeit seines Lebens den geborenen Juden, den ehemaligen Pharisäer verleugnet, seine christliche Erkenntnis aber auch mit den Mitteln der hellenistischen Weltanschauung zur Darstellung gebracht. Johannes hat gleichfalls, obwohl er sich innerlich vom Judentume losgelöst hatte, viel Anschauungsstoff aus seiner jüdischen Vergangenheit erhalten und das Christentum noch stärker als Paulus in griechischen Denkformen erfasst; allein nicht dies, was uns Heutige von ihnen trennt, fällt für unsere Empfindung und unser Urteil am kräftigsten in die Wagschale, sondern ein Anderes, was uns mit ihnen unlöslich verbindet.

Uns ergreift das persönliche Leben, welches uns aus ihren Schriften entgegenströmt, unmittelbar. Was sie erfahren hatten als Neuschöpfung, als Einverleibung in die Gemeinschaft Gottes und des Reiches der Ewigkeit, was sie verkündigten als Wirkung und Machtthat des von ihnen als Herrn verehrten Jesus Christus, das, so fühlen wir, kann und soll auch in uns zu Leben und Kraft erblühen. Und gerade wir Theologen, deren Aufgabe es ist, die christliche Gedankenwelt in ihren Zusammenhängen und ihrer unterscheidenden Bedeutung zu erkennen, bleiben oft zu sehr an dem Äusserlichen, Begleitenden, zeitgeschichtlich Bedingten haften, so dass uns das Geheimnis der eigentlichen Kraft des Christentums nicht mit der gleichen Unmittelbarkeit ergreift wie den Laien, der ohne gelehrten Apparat die Bibel auf sich wirken lässt oder den Geistlichen, den sein Beruf zur Ausmünzung der Schätze der heiligen Schrift nötigt und ihn daher auch viel stärker zur Erfassung des eigentlich Wertvollen anleitet.

Aus dem Gesagten ergiebt sich für unsere gegenwärtige Untersuchung ein Dreifaches. Erstens, es ist zu beachten, dass alles religiöse Leben ein individuelles, so nie wiederkehrendes ist. Es gilt, gerade die Eigenart der Typen und Vertreter der christlichen Wahrheit zu erkennen. Wenn es sich daher um das Abhängigkeitsverhältnis des Paulus von Jesus handelt, so kann es nicht unsere Aufgabe sein, nach Feststellung der Punkte, in welchen Paulus mit Jesus übereinstimmt und in welchen er abweicht, auf Grund des Überwiegens der einen oder andern Seite ein mehr oder weniger richtiges Verständnis des Evangeliums Jesu zu behaupten, sondern wir haben auch die notwendigen Brechungen der Gedanken Jesu im Geiste des Apostels einzuschätzen. Nicht dann hat Paulus das Evangelium Jesu richtig verstanden, wenn er eine getreue Kopie seiner Verkündigung darbietet, sondern wenn er den Gehalt dessen, was in Jesu Person und Werk in die geschichtliche Erscheinung getreten ist, unter den Bedingungen seiner Persönlichkeit und Bildung, seiner Erlebnisse und Berufsthätigkeit zur Ausgestaltung brachte. Paulus war nicht, konnte nicht sein eine Verkörperung des Wesens Christi oder eine Kopie Christi. In dem Masse finden wir diesen in Paulus wieder, in welchem wir auf Grund des Lebensbildes und der Berufswirksamkeit des Apostels urteilen müssen, dass er durch Christus sich in das gleiche religiöse Verhältnis gezogen fühlte, in dem dieser stand und dass er sich mit den Gütern ausgestattet oder zum Besitz der Güter bestimmt wusste, die durch Christus der Menschheit vermittelt worden sind.

Zweitens aber ist der religiöse Abstand, der den Apostel von seinem Herrn trennt, nicht aus den Augen zu verlieren. Das Leben des Jüngers ist entzündet an dem des Meisters. Paulus erhebt gar nicht den Anspruch, ein aus den geheimnisvollen Tiefen des eigenen Ich quellendes Leben in sich zu tragen, sondern er legt selbst lautes Zeugnis davon ab, dass, was er lebt, Christi Leben in ihm ist. Er nimmt alle Gedanken unter den Gehorsam Christi gefangen und steht nicht an, seine eigne Person auszulöschen, damit nur Christus ganz in ihm Wohnung mache, Christus ihn mit seiner Fülle überströme und ihm den vollen eigenen Lebensgehalt schenke.

Endlich drittens: die geschichtliche Offenbarung Christi darf nicht auf sein irdisches Leben beschränkt werden, sondern sein Kreuzestod und seine Auferstehung sowie seine Macht als Herr, der königlich über den Seinen waltet, muss zu seinem geschichtlichen Wesen gerechnet werden. Es ist nicht eine Eigentümlichkeit einzelner NTlicher Autoren oder ein Zeichen der Loslösung des geglaubten Christus vom historischen Jesus, wenn der erhöhte Christus in den Vordergrund der christ-

lichen Predigt tritt oder das Erdenwirken Jesu unter die Beleuchtung seines Lebensausganges und seiner Versetzung in die himmlische Machtstellung gerückt wird, sondern wie das Erdenwirken Jesu ein Rätsel geblieben wäre ohne die darauffolgende Verherrlichung, so hat die Jüngergemeinde die volle Bedeutung und Wirkungskraft Christi erst erfahren, als dieser sich an ihr als der aus dem Tode zu göttlichem Leben Hindurchgegangene erwiesen hatte. Die eigentlich erlösende und lebenspendende Macht sowie die gemeinschaftbildende Kraft eignet erst dem erhöhten Christus. Von Anfang an hat sich die christliche Gemeinde nur zu dem bekannt, dessen himmlische Herrschermacht sie als krönenden Abschluss seines Erdenlebens erfahren hatte. In diesem Sinne ist er ihr der Herr (Apg. 2, 36). Das ist nicht eine dogmatische Betrachtung, sondern die Feststellung eines uns aus der Geschichte entgegentretenden Thatbestandes, von dessen Wahrheit, da es sich um persönliches Leben handelt, ein jeder von uns heute noch eine volle Erfahrung gewinnen kann.[1])

[1]) In sehr verschiedener Weise haben diejenigen, welche den Beziehungen religiöserAbhängigkeit und Verwandtschaft zwischen Jesus und Paulus nachgegangen sind, zu dieser Frage Stellung genommen. Am stärksten dringen, und zwar von ihrem dogmatischen Standpunkt aus, auf Übereinstimmung des Paulus mit Jesus Roos, Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn Jesu 1887, und Nösgen, („Die apostolische Verkündigung und die Geschichte Jesu“ NJdTh 1895, S. 46—94), dem Gloatz („Zur Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Jesu“ ThStKr 1895, S. 777—800) nahesteht. Paret („Paulus und Jesus“ JdTh 1858, S. 1—85), Heinrici („Jesus und Paulus“, Neues Sächsisches Kirchenblatt 1895, Nr. 47—51 und in den Kommentaren zu den Korintherbriefen) und Titius (Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit. 1900) halten die paulinische Verkündigung für eine sinngemässe Fortsetzung des Evangeliums Jesu, dessen Geist den Apostel nicht von der geschichtlichen Wirklichkeit weggeleitet, sondern ihn und sein Herz verstehen gelehrt habe. Ähnlich stehen Wendt („Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu“ ZThK 1894, S. 1—78), nur dass bei ihm die Ritschl'sche Abgrenzung des historischen Jesus nicht zum Vorteil nachwirkt, und Hilgenfeld („Jesus und Paulus“ ZwTh 1894, S. 481—541), der in Auseinandersetzung mit Wendt unter dem Einfluss seiner synoptischen Theorie und seines abweichenden theologischen Standpunktes das Mass der Übereinstimmung und Verschiedenheit anders bestimmt; eine stärkere dogmatische Umbildung nimmt an von Soden („Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte“, Theologische Abhandlungen, C. von Weizsäcker gewidmet, 1892, S. 111—169). Genannt sei auch H. Holtzmann (Zum Thema „Jesus und Paulus“ PrMH 1900, S. 463—468), der wertvolle Bemerkungen zu dieser Frage macht. Schmollers nachgelassener Aufsatz: „Die geschichtliche Person Jesu nach den paulinischen Schriften“ (ThStKr 1894, S. 656—705) gehört nicht hierher, weil es sich ihm lediglich um den geschichtlichen Christus und um das Licht handelt, das auf ihn durch paulinische Aussagen fällt (S. 664). Harnack, Das Wesen des Christentums. 1900 hat trotz mancher schöner Ansätze das Problem nicht erkannt, und darin liegt der grosse und entscheidende Mangel des so warmherzigen Buches.

Hier erhebt sich aber dennoch die Frage, ob doch nicht auch Jesus unter die Kategorie des Individuellen und zeitgeschichtlich Bedingten gehört, also auch an ihn nur relative Massstäbe anzulegen sind.

In der That, gäbe es an Jesus nichts Derartiges, was so nur seine Eigenart ausmachte, knüpfte er nicht an die Lebensideale seines Volkes und seiner Zeit an, träte er nicht mit dem, was er gebracht hat, in den Gegensatz gegen die in der damaligen Welt herrschenden Strömungen,[1]) so wäre er ein Schemen, nicht aber ein Mensch mit Fleisch und Blut gewesen, und eine geschichtliche Wirksamkeit hätte er nicht ausüben können. Er trägt aber bestimmte Züge, die auch ihm ein besonderes Gepräge geben. Nicht das abstrakt Menschliche stellt er in seiner Person dar, sondern er war ein Mann, und edle, ja kühne Männlichkeit zeichnet manche seiner Handlungen aus. Mit Sicherheit und Entschlossenheit geht er seinen Weg, ohne jedes Umhertasten und Schwanken. Namentlich in den letzten Zeiten tritt sein klares und das Ziel fest verfolgendes Handeln hell zu Tage. Das Sentimentale, Weichliche, Weibliche liegt nicht in seiner Natur. Er hat einen bestimmten Beruf gehabt, welchem er sich ausschliesslich widmete und neben dem ihm alles andre zurücktrat. Er war nicht Arzt, nicht Priester, nicht Philosoph, nicht Landmann, sondern Prophet Gottes, er legte das Handwerkszeug aus der Hand, als es galt, die Predigt vom Reiche Gottes zu verkündigen und die Menschen zu Gottes Kindern zu machen. Er war ein Jude und hat nichts gethan, um seine innere Loslösung von seinem Volk zum Ausdruck zu bringen. Im Gegenteil, er unterstellt sich und die Seinen dem väterlichen Gesetz, die von ihm Geheilten weist er an, die gesetzlichen Vorschriften zu erfüllen, die Feste führen ihn als frommen Sohn seines Volkes nach Jerusalem, als wandernder Rabbi zieht er durch das jüdische Land, schroff weist er das syrophönicische Weib ab, die als Heidin die Heilung ihrer Tochter von ihm erbittet, er weiss sich nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. Die Vollendung der alten Gottesoffenbarung will er bringen und kleidet seine geschichtliche Mission in die Vorstellung des jüdischen Messianismus. Er erwartet in Bälde das machtvolle Herabsteigen des Himmelreiches auf die Erde, in Formen, wie wir sie ähnlich nur in seiner Zeit finden.

Und doch darf von ihm nicht eine Beschränktheit des Charakters behauptet werden, die ihn seinem Temperament oder seiner Individualität nach auf eine Stufe mit sonst beobachteter menschlicher

---

[1]) Vgl. Kähler, Jesus und das Alte Testament [2] 1896, S. 40, im Gegensatz dazu aber auch S. 15, und Kähler, Dogmatische Zeitfragen II. 1898, S. 89.

Veranlagung stellte. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden,[1]) dass in Jesu Berufsleben je nach den Lagen, in denen er sich bewegt, Äusserungen verschiedenartigen Temperaments hervortreten. Man möchte ihn einen Choleriker nennen, wenn er dem eben noch selig gepriesenen Petrus, der ihn vom Leidenswege zurückhalten will, das flammende Wort entgegenschleudert: „Weiche hinter mich, Satan, du bist mir ärgerlich, denn du meinest nicht was göttlich, sondern was menschlich ist“ Mt. 16, 23, oder wenn er in heiligem Zorn die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel hinaustreibt, die Wechslertische umstösst sowie die Stühle der Taubenkrämer. Phlegmatisch erscheint er, wenn er auf dem Schiff mitten im Sturm sorglos schläft und die vor Angst vergehenden Jünger um ihres Kleinglaubens willen schilt oder vor dem hohen Rat oder Pilatus kein Wort der Selbstverteidigung auf die Anklagen seiner Feinde findet. Wie sanguinische Erregbarkeit und rascher Stimmungswechsel mutet es uns an, wenn er auftritt mit der Einladung zum Eintritt in das Reich Gottes und ausruft: „Von den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt, und mit Gewalt reissen es die Menschen an sich“ Mt. 11, 12 und doch alsbald der Gedanke seine Seele durchzuckt, dass seine Feinde Zeiten der Trauer über die Seinen heraufführen werden Mr. 2, 20, oder wenn er seinen feierlichen messianischen Einzug in Jerusalem hält und sich als Friedenskönig vom Volke huldigen lässt und doch in denselben Tagen über dieselbe Stadt, deren Bewohner ihn so festlich empfangen hatten, in Thränen und Klagen ausbricht. Einen Melancholiker glauben wir zu hören, wenn er über die Verständnislosigkeit seiner Jünger klagt, dem Volke Gleichnisse erzählt, deren Sinn ihnen doch verschlossen bleiben soll, oder wenn er dem Unmut der Jünger über die Verschwendung der Narde mit den Worten zu gunsten der Maria entgegentritt: „Lasst sie; was tadelt ihr sie! Die Armen habt ihr allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit. Sie hat die Salbung meines Leibes zum Begräbnis vorweggenommen.“ Mr. 14, 6—8.

Wiederum treten uns in ihm widersprechende Eigenschaften entgegen, die wir bei ihm aber dennoch als eine Einheit empfinden. Es liegt in seiner Person etwas Hoheitsvolles und Gebietendes, dem sich Freund und Feind nicht entziehen kann. Ältere Männer sammelt er, der Jüngere, um sich als seine Jünger, und unbedingt ordnen sie sich ihm als dem Gebieter unter. Man will ihn greifen, und er geht

---

[1]) Walther, Ad. Harnacks Wesen des Christentums für die christliche Gemeinde geprüft [2] 1901, S. 9f.

mitten durch die Feinde hindurch, ohne dass jemand die Hand an ihn zu legen wagt, die Häscher, denen er mit einem „Ich bins“ frei gegenübertritt, sinken erschreckt zu Boden. Und doch hat es niemand so wie er verstanden, die Verschüchterten und Verzagten zu gewinnen, und die Ärmsten und Verachtetsten haben ihn als ihren Freund erkannt. Es umgiebt ihn eine Heiligkeit, welche seine erbittertsten Feinde widerwillig anerkennen, und doch fühlt er sich zu den Sündern hingezogen, und auch sie vertrauen ihm und bringen ihm volle Liebe entgegen. Einsam und unverstanden weiss er sich auf dieser Welt, und doch kennt er alle Regungen des Menschenherzens, und für die Natur hatte er einen so offenen, verständnisvollen Blick, dass sie ihm den Stoff zu seinen wundervoll plastischen und lebenswahren Gleichnissen liefern musste. Ein Ernst und eine Strenge der Forderungen kennzeichnen ihn, dass auch seine Jünger über dieselben erschrecken, und doch weiss er auch da noch Milde zu üben, wo alle andern verdammen.

So beobachten wir einen wunderbaren Wechsel des Angezogen- und Abgestossenwerdens der Person Jesu gegenüber. Ein Petrus und die Zebedäussöhne, eine Martha und eine Maria, das Weib am Jakobsbrunnen, die Griechen, die zum Fest in Jerusalem weilten, beugen sich der bezwingenden Macht seiner Persönlichkeit; aber auch ein Judas wird von ihm auf das stärkste berührt und zu einer Jahre lang dauernden Nachfolge innerlich gezwungen. Daneben aber hat Jesus so viel Fremdartiges, dass die Jünger sich nicht in ihn zu finden vermögen, dass auch sie an der Art seines Wirkens Anstoss nehmen und das Gesamturteil über ihn schliesslich bei dem einen dahin lautet: „Wir sahen seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit wie die des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ Joh. 1, 14, während der andre gänzlich an ihm irre ward, hinging und ihn verriet.

Die Frage also, ob Jesus ein Charakter im heutigen Sinne des Worts war, kann im grossen und ganzen nicht bejaht werden. Denn ein Charakter schliesst sich in seiner besonderen Art gegenüber andern ab und verkörpert bestimmte Eigenschaften und Tugenden, trägt damit aber auch eine sittliche Schranke in sich.[1]) Allein auch das Zeitgeschichtliche tritt bei ihm nur in bedingter Weise hervor. Messen wir ihn an den unterscheidenden Merkmalen der spätjüdischen Frömmigkeit, so hat er nichts von jenem Eifer für das

---

[1]) Hase, Leben Jesu [4] 1854, S. 63: „Dem Ideale der Menschheit ist wesentlich, einen scharf gezeichneten Charakter nicht zu haben, sondern das schöne Ebenmass aller Kräfte.“

Gesetz, der die Frommen verzehrte und sich bei ihnen, trotzdem die Wirklichkeit nur zur Verzweiflung Anlass zu geben schien, mit einem rührenden Vertrauen auf Gottes Verheissungen paarte. Die messianische Hoffnung ist in seinem Geiste zu etwas Neuem, das Judentum Sprengenden geworden; fern liegen ihm jene Grübeleien über die Rätsel der Weltordnung, welche die Apokalypsenliteratur jener Zeit so reichlich zeigt, der Trieb zu abstrakten Spekulationen, mythologischen Fabeleien, Schematisierung des Geschichtsverlaufs.[1]) In seiner Verkündigung tritt das Nationaljüdische zurück. Nicht den Juden, sondern den Menschen sucht er, nicht die stolzen Inhaber der göttlichen Verheissungen, sondern die im Gefühl ihres Unwertes Niedergebeugten. Er greift in das AT hinein, als er nach dem grössten Gebot gefragt wurde, aber er stellt zwei Gebote als die Summe des Gotteswillens zusammen, die nichts eigentümlich Jüdisches an sich haben, sondern die Menschheit aller Zeiten und Orte gleichmässig angehen. Er erlebte und verkündigte Gott als Vater, der über Juden und Heiden, Gerechten und Ungerechten mit gleicher Liebe waltet, und stellte als Grundgebot aller Sittlichkeit die Liebe hin, deren Erfüllung den Menschen zur gleichen Vollkommenheit führen soll, wie sie Gott eigen ist. Er legte den Nachdruck aller Sittlichkeit auf die Gesinnung, so dass alles Ceremonienwesen in Schein und Nebel zerrann. Er hatte ein herrliches Ziel vor Augen, das Reich, in dem Gottes Wille die unumschränkte Herrschaft führt; aber während das Judentum die Anwartschaft auf dies Reich statutarisch fasste, als ein ihm zustehendes Vermächtnis Gottes, zeigte Jesus als Eintrittsbedingung die innere Verbindung auf, die zwischen Gott und der Menschenseele bestehen muss, und lehrte als Grund aller Hoffnung auf Vollendung die Gnade Gottes erkennen.

Es fliesst auch in seinen Adern das Blut der ATlichen Propheten, und so findet man in seinem Leben manchen Zug, den man mit einem leicht missverständlichen Wort heute als Enthusiasmus zu bezeichnen liebt. Dennoch aber ist das eigentlich Charakteristische dieses Lebens eine Hoheit, Ruhe, Klarheit, Weltfremde, die nichts an sich hat von den Stürmen einer leidenschaftlich bewegten Seele — das „Hellenische“, wie Strauss es genannt hat.

Er ist das Urbild der Vollkommenheit sittlicher Lebensführung, allein weder ist sein Leben ein Tugendkatalog, noch er selbst ein blasser Tugendheld. Wollte man ihn als Träger aller einzelnen

---

[1]) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte [2] 1895. S. 351: „Die hinreissende Einfachheit unterscheidet ihn . . himmelweit von den Rabbinen. Die historische Belastung, unter der die Juden erliegen, hat ihm nichts an; er erstickt nicht in dem Geruch ihrer alten Kleider.“

Tugenden schildern, so würde man sein Bild gründlich verzeichnen. Die Versuche der Pietisten, Jesus als direktes Vorbild aller Menschen zu betrachten, in welchem Berufe immer sie stehen, muten uns heute wunderlich an. Nicht diejenigen Menschen üben, wie jeder aus eigner Erfahrung bestätigen wird, eine nachhaltige Wirkung aus, bei denen alle einzelnen Eigenschaften und Tugenden in gleichmässiger Weise ausgebildet sind, sondern die nach einer Seite hin oder wenigstens durch bestimmte Merkmale auffallen. Das gilt, freilich in eigenartiger Weise, auch in Bezug auf Jesus. In Rafael, Dürer, Rembrandt stellt sich die Kunst der Malerei auf Höhepunkten ihrer Entwicklung dar, aber so, dass in jedem besondere Seiten der Erfassung der Wirklichkeit und des künstlerischen Schaffens typisch zu Tage treten. Ein Bach, ein Beethoven, ein Richard Wagner verdanken die tiefe Wirkung ihrer Musik dem Umstand, dass sie gewisse Arten des musikalisch-ästhetischen Empfindens in unübertrefflicher Weise dargestellt haben. Ein dramatischer Charakter erregt unser Interesse in dem Masse, als in ihm menschliche Eigenschaften bis zu den äussersten Konsequenzen, sollten sie auch in tragische Konflikte stürzen, zur Auswirkung kommen. Jesus aber ist in gewissem Sinne zeitlos, volklos, geschlechtlos. Das männliche wie das weibliche Lebensideal erhält durch ihn die bestimmenden Merkmale, in gleicher Lebenskraft steht sein Bild auch heute noch überall, wo er verkündigt wird, da, wie vor 1900 Jahren. Das liegt daran, dass es sich hier um ein einzigartiges religiöses Leben handelt. In der Stellung zu Gott kommt die tiefste Frage des Menschenlebens, die Ewigkeitsfrage, zur Entscheidung, das religiöse Verhältnis bestimmt auch die Stellung des Menschen zu allen Fragen dieses Lebens. Und gerade, was auf andern Gebieten undenkbar ist, das tritt hier ein. Was wir auch an Erscheinungen des religiösen Lebens kennen: an ihn reicht nichts heran; und was für religiöse Bedürfnisse in der menschlichen Seele liegen: an ihm können sie vollkommene Befriedigung finden.

Hinter allem, was er sagt und thut, steht seine ganze Persönlichkeit; darum bekommen wir, wo immer wir mit seiner Geschichte in Fühlung treten, einen uns im Innersten bewegenden Eindruck. Daher beeinträchtigt es die Universalität seines Bildes nicht, dass an ihm nicht alle Seiten eines christlichen Charakters entwickelt sind. Sein Bild steht als Ganzes geschlossen vor uns und kann auf uns nur wirken, wenn wir es in unsre Sphäre übertragen. Aber das „Auch ich bin ein Maler“ findet nur in gewissem Sinne seine Analogie ihm gegenüber. Denn nicht wird angesichts der Person Jesu in uns das Gefühl geweckt: was hier vorliegt, vermag ich auf

meine Weise, nach der Eigenart meiner Kräfte und Veranlagung auch, sondern wir fühlen vor ihm auf das Stärkste unser Unvermögen, zugleich aber die Bestimmung, auch unsererseits zu erreichen, was in ihm lebt. Ein Paulus oder Luther sind Fleisch von unserm Fleisch und Blut von unserm Blut, sie tragen trotz allem, was sie vor uns auszeichnet, unser Gepräge. Jesus dagegen, so gewiss er unser Bruder ist, hat eine unterscheidende Eigentümlichkeit, er kannte nicht, worunter wir alle seufzen, die Knechtschaft der Sünde. Nicht hat er wie wir oder auch die Apostel, die doch noch anders als wir von seiner Kraft gelebt haben, nach Schwankungen und Verirrungen sich zurechtfinden, das Gleichmass des Handelns immer wieder erst suchen müssen; nicht hat er wie wir mit der in ihm wohnenden Sünde in beständigem Ringen liegen müssen, sondern in allen Kämpfen und in jedem Thun lag klar Gottes Wille vor ihm, immer hat er ihn erfüllt, auch wo es ihm schwer wurde; die Macht der Versuchung trat auch an ihn heran, aber in seinem Innern fand sie keinen Anhalt und keinen Widerhall. Während sonst ein Vorbild übertroffen werden kann oder vielleicht Anregungen giebt, die dann zu einer Entwicklung nach andrer Seite hin Anlass geben, während also in andern Fällen das Vorbild Schranken an sich trägt, liegt in Jesus das religiöse Leben in einer Ausgestaltung vor, die schlechterdings unerreichbar und ebenso unüberbietbar ist. Die Wirkung aber, die von diesem Personleben Jesu ausgeht, hat ihren Grund darin, dass auch in uns als glimmender Funke lebt, was in ihm eine helle Flamme war. Der Mensch ist von Gott und zu Gott hin geschaffen. Er erreicht sein ihm gesetztes Ziel erst, wenn Gottes Art auch seine Art geworden ist. In Jesu Person trifft uns aber das Göttliche in solcher Unmittelbarkeit wie sonst nirgends in der Menschenwelt. Dort ist gelebt worden, was wir nicht können, aber sollen; der göttliche Inhalt seines Lebens zeigt uns, wie das wahre Abbild Gottes gestaltet ist, und dass es in der Form menschlichen Handelns verwirklicht werden kann. So steht Jesus zwar nicht als das spezielle Vorbild für jede einzelne Lage unseres Lebens vor uns, wohl aber als der, der dasjenige Ziel der Menschheit darstellt, um das es sich beim persönlichen Leben im letzten Grunde allein handelt.

Zum Schlusse aber ist noch auf eins hinzuweisen. Jesus hat selbst sich als den rechten und einzigen Führer zum himmlischen Vater hingestellt: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“ und „Niemand erkennt den Vater, denn der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren“ Mt. 11, 28. 27. Er beansprucht eine Stellung über allen Menschen. Noch

mehr geschieht das in der Verkündigung von seinem Erlösertode, den er für uns gestorben ist. Jesus tritt uns im Evangelium als der entgegen, der von uns wegnimmt, was der Gemeinschaft mit Gott hindernd im Wege steht. Zu dieser Verkündigung muss jeder Stellung nehmen. Wer Jesus als Erlöser erfahren hat, tritt in unbedingte religiöse Abhängigkeit von ihm.

Wir haben uns nun vorerst noch über die Verwertung des Quellenmaterials, das wir benutzen werden, zu äussern. Bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung ist es geboten, vom Johannesevangelium nur einen beschränkten Gebrauch zu machen. Es ist unkritisch, in der Weise, wie es Roos und Nösgen gethan haben, dies Evangelium in gleicher Weise als Geschichtsquelle zu benutzen wie die synoptischen Evangelien. Auch Gloatz hat in dieser Hinsicht zu viel gethan. Wer nicht darauf ausgeht, nur in einem engsten Kreis Beachtung zu finden, darf solche Untersuchungen nicht auf einen Unterbau stellen, der nach dem Urteil der Meisten nicht tragfähig ist. Allerdings halte ich das vierte Evangelium auch meinerseits für eine Schrift des Apostels Johannes, aus einem zwiefachen Grund. Vor allem, es verkündigt einen Christus aus tiefster Lebenserfahrung heraus. Der johanneische Christus ist kein Produkt philosophischer Spekulation oder theosophischer Intuition, überhaupt keine Schöpfung menschlichen Geistes, sondern er wird in dem Evangelium dargestellt, damit er weiter Glauben erwecke (Joh. 20, 31), nachdem und weil er als der lebenspendende Gottessohn von einer heilsbegierigen Seele erfahren worden ist (Joh. 1, 14). Zweitens aber, das johanneische Christusbild ist im Grunde kein anderes als dasjenige, welches die synoptischen Evangelien und die Briefe des Paulus zeichnen. Nicht als ob Zug für Zug hier und dort übereinstimmten oder der johanneische Christus des Eigentümlichen nicht genug hätte; aber der, der hier als der ewige Gottessohn, das fleischgewordene Wort, der von Gott Gesandte und zu Gott Zurückgekehrte gepredigt wird, bewegt sich auf wesentlich der gleichen religiösen „Höhenlage“ wie der paulinische Christus, der im Erdenwandel und nach der Erhöhung dem Apostel der Gleiche ist, „der Herr der Herrlichkeit“ (I Kor. 2, 8, vgl. Eph. 2, 17), oder der synoptische, der von sich aussagt: „Mir ist alles übergeben“ und der sich und den Vater zusammenstellt gegenüber der gesamten Menschheit (Mt. 11, 27). Aber es darf doch auch nicht verkannt werden, dass dieser Christus im Johannesevangelium so dargestellt worden ist, wie er im Geiste des Apostels lebte nach einer langen persönlichen Entwicklung, in der die Ergebnisse der Geschichte der christlichen Kirche durch Jahrzehnte hindurch, die paulinische Theologie, wichtige Elemente der

griechischen Denkweise und Weltanschauung fester Einschlag geworden sind. Daher kann bei dem derzeitigen Stande der Forschung auf dies Evangelium nur hingegriffen werden, wenn auf Grund anderweitiger Quellenüberlieferung ein Gedanke als vom Herrn ausgesprochen angesehen werden darf, oder das Evangelium Mittelgedanken liefert, die anderswo nicht ausgesprochen worden sind, oder wenn es sich um einfache historische Überlieferungen oder um Worte Jesu handelt, die in ihrer Originalität unerfindlich sind, und in ähnlichen Fällen.[1])

Aber auch die synoptischen Evangelien können nicht ohne weiteres als Überlieferungsstoff angesehen werden, der zur Benutzung fertig daläge. Freilich ebensowenig wie beim Johannesevangelium darf bei ihnen beanstandet werden, dass sie vielmehr Glaubensaussagen als Geschichtsüberlieferung im strengen Sinne sein wollen — das Zeugnis, welches von Glauben getragen ist und Glauben wecken will, kann sehr wohl ein geschichtlich treues sein —, aber die synoptischen Evangelien sind von den Interessen, Kämpfen, dem inneren und äusseren Entwicklungsgang der christlichen Gemeinde nicht unberührt geblieben. Es lässt sich teils auf Grund der Vergleichung der Synoptiker, teils aus inneren Gründen wissenschaftlich nachweisen, dass dieser Stoff Abwandlungen und Bereicherungen erfahren hat. In dem Masse, als wir uns ein richtiges Bild der apostolischen und nachapostolischen Zeit machen können, vermögen wir diese Umbildungen zu bezeichnen und dem Ursprünglichen näher zu kommen oder es wiederherzustellen. Die Redenquelle liegt im Matthäusevangelium in treuerer Überlieferung vor als im Lukasevangelium. Bevor sie in diesem Aufnahme gefunden hat, ist sie durch das Medium einer eigenartigen judenchristlichen Überlieferung hindurchgegangen; diese aber hat der griechisch gebildete Lukas im dritten Evangelium im Sinne einer populär-philosophischen Anschauung seiner Zeit gedeutet. Auch der Erzählungsstoff hat bis zur Aufnahme in die Evangelien eine gewisse Veränderung erfahren, indem Erzählungen unter die die Folgezeit beherrschenden Gesichtspunkte gestellt wurden, Parabolisches oder Symbolisches in die Form historischer Begebenheiten überging, das AT auf die Gestaltung einwirkte, die Legende sich an die Überlieferung anzuranken begann u. dergl. Daher hat der Benutzung der Synoptiker eine wenn auch stillschweigende Orientierung über die Treue der Überlieferung voranzugehen. Bei einigen Fragen freilich sind solche

[1]) Den Weg der Quellenscheidung dagegen halte ich beim vierten Evangelium nicht für erfolgreich. Die Schrift als ganze ist viel zu einheitlich, daher haftet auch den vorgetragenen Versuchen trotz alles aufgewendeten Scharfsinns der Charakter des Willkürlichen an.

Untersuchungen von so grosser Wichtigkeit, dass sie in die Darstellung mit aufgenommen werden müssen. Trotz der gemachten Vorbehalte ist aber die evangelische Überlieferung eine verhältnismässig sehr treue und wohl geeignet, als feste Grundlage zu dienen. Die Plastik der Gleichnisse, die Geschlossenheit der Sentenzen, die Schärfe und Klarheit der Pointen vieler Erzählungen zeugen für ihre Originalität ebenso wie die Eigenartigkeit des das Wirken Jesu behandelnden Stoffes. Auch die Eigentümlichkeiten, die jedes der drei ersten Evangelien hat, können es nicht verhindern, dass aus ihnen uns ein Christus entgegenleuchtet, dessen charakteristische Züge die gleichen sind.

Als Quellenmaterial für den Paulinismus benutzen wir die sämtlichen paulinischen Briefe, die Pastoralbriefe jedoch nur insoweit, als sie nicht Abweichungen von den älteren Briefen enthalten. Auch aus den Überlieferungen der Apostelgeschichte, namentlich denen, welche aus der Wirquelle geflossen zu sein scheinen, ist für unsere Untersuchung Brauchbares zu entnehmen.

---

2. Kapitel.

# Die Vorstellungen des Paulus über seine Abhängigkeit von Jesus.

## 1. Der Inhalt der Verkündigung des Paulus.

Paulus nennt sich öfter in Briefeingängen, wo er in feierlicher Weise angiebt, in welcher Eigenschaft er sich an die Gemeinden wendet, Apostel Christi Jesu I Kor. 1, 1. II Kor. 1, 1. Eph. 1, 1. Kol. 1, 1. I Tim. 1, 1. II Tim. 1, 1, ähnlich Gal. 1, 1. Röm. 1, 1. Tit. 1, 1. Er weiss sich also entsandt und beauftragt von Christus als königlichem Herrn, durch welchen er sein Apostelamt empfangen hat Röm. 1, 5, in dessen Auftrag und an dessen Stelle er als Gesandter auftritt II Kor. 5, 20. I Thess. 2, 7. I Kor. 1, 17, kraft der ihm von Christus verliehenen Vollmacht II Kor. 10, 8; 13, 10. Der gleiche Gedanke liegt entsprechend dem antiken Begriff der Königsherrschaft zu Grunde, wo Paulus sich und seine Mitarbeiter als Knechte *(δοῦλοι)* Christi bezeichnet Röm. 1, 1. Phil. 1, 1. Gal. 1, 10, vgl. I Kor. 7, 22. Kol. 4, 12. Eph. 6, 6, Diener *(ὑπηρέται)* I Kor. 4, 1, *(διάκονοι)* II Kor. 11, 23. Kol. 1, 7. I Tim. 4, 6, auch I Kor. 3, 5. Kol. 4, 7; 1, 23. 25. Eph. 6, 21; 3, 7, denn sie alle wirken das Werk des königlichen Herrn I Kor. 16, 10, ein jeder in dem Amt, das er ihnen verliehen hat Eph. 4, 11. Christus verteilt ja in der Gemeinde die Dienste

I Kor. 12. 5. Das Gebiet, um das es sich handelt, als das religiöse bestimmt hervorhebend, nennt er sich ähnlich Röm. 15, 16 einen Opferpriester Christi Jesu in Bezug auf die Heiden.

Als Bote und Diener seines Herrn tritt er, wie dieser einst selbst in seinen Erdentagen, mit einer Verkündigung auf. Dieselbe wird hier wie dort mit dem gleichen Wort *κηρύσσειν* bezeichnet als eine feierliche, autoritative, die in dem Auftrage eines Höhern erfolgt und daher verbindlich ist. Während aber der eigentliche Inhalt dieser Botschaft bei Jesus die Gottesherrschaft war (Mt. 4, 17. Mr. 1, 15, vgl. Luk. 9, 2), hat sie für den Apostel den Bringer der Gottesherrschaft, Jesus Christus, zum Gegenstand Röm. 16, 25. I Kor. 1, 23; 15, 12. II Kor. 1, 19; 4, 5; 11, 4. Phil. 1, 15. I Tim. 3, 16, vgl. I Thess. 2, 9. Gal. 2, 2. Röm. 10, 8. Das ist sein *κήρυγμα* I Kor. 2, 4; 15, 14; 1, 21 mit 23, mit dem er betraut wurde Tit. 1, 3, auf Grund dessen er sich als *κήρυξ* weiss I Tim. 2, 7. II Tim. 1, 11, der die Thätigkeit des *κηρύσσειν* auszuüben hat I Kor. 9, 27; 15, 11. Röm. 10, 14. 15. Und was für Jesus eine Botschaft war, die sich zur freudigen erst für diejenigen gestaltete, welche den in ihr enthaltenen Forderungen, namentlich der Bussmahnung, entsprachen, so prägt nun der Apostel von dem Bewusstsein des erfahrenen Heils aus den NTlichen Begriff der Frohbotschaft (*εὐαγγέλιον*), als deren Herold er auftritt. Diese Frohbotschaft heisst I Thess. 2, 2. 8. 9. II Kor. 11, 7. Röm. 1, 1; 15, 16, vgl. I Tim. 1, 11, *εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*, gen. subj., also eine solche, die Gott zum Urheber hat und Gottes Heilswillen zur Durchführung bringt. Damit ist jedoch die inhaltliche Bestimmung noch nicht gegeben. An allen diesen Stellen zeigt der Zusammenhang deutlich: der Inhalt des Evangeliums Gottes ist Christus. So I Thess. 2, 2. 8. 9 wegen 1, 10, II Kor. 11, 7 wegen V. 4, I Tim. 1, 11 wegen V. 12 ff., namentlich aber Röm. 1, 1 ff., wo als Gegenstand der Verkündigung des Evangeliums Gottes der anfangs praeexistente, durch das Erdendasein hindurchgegangene, auf Grund der Auferstehung von den Toten als Herr eingesetzte Sohn Gottes Jesus Christus erscheint, und Röm. 15, 16, wo der priesterliche Opferdienst, den der Apostel Christo Jesu leistet, in der Verwaltung des Evangeliums Gottes besteht.[1]) Allein vielfach bezeichnet der Apostel sein Evangelium direkt als das Evangelium von Christus, *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* gen. obj. I Thess. 3, 2. Gal. 1, 7. I Kor. 9, 12. 18. II Kor. 2, 12; 4, 4; 9, 13; 10, 14. Röm. 15, 19. Phil. 1, 27, *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (θεοῦ)* Röm. 1, 9; *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*

---

[1]) Vgl. auch I Thess. 3, 2, wo Timotheus heisst: „unser Bruder und Gottes Mitarbeiter in dem Evangelium von Christus.“

II Thess. 1, 8. Dies ist sein Evangelium I Thess. 1, 5. II Thess. 2, 14. Gal. 2, 2. I Kor. 15, 1. II Kor. 4, 3. Röm. 2, 16; 16, 25. II Tim. 2, 8, *τὸ εὐαγγέλιον* absolut 28×, das Evangelium der Rettung Eph. 1, 13, des Friedens Eph. 6, 15. Der gleiche Thatbestand ergiebt sich aus dem paulinischen Gebrauch des Verbums *εὐαγγελίζεσθαι*. Als Objekte hierzu erscheinen der Sohn Gottes Gal. 1, 16, der unerschöpfliche Reichtum Christi Eph. 3, 8, der Glaube Gal. 1, 23, das Evangelium I Kor. 15, 1. II Kor. 11, 7, Friede Eph. 2, 17, Gutes *(ἀγαθά)* Röm. 10, 15 (Citat); 10× wird *εὐαγγελίζεσθαι* ohne Objekt gebraucht. Nach Analogie des Gebrauches von *εὐαγγέλιον* sind ähnliche Bezeichnungen der paulinischen Verkündigung zu verstehen. So „das Wort Gottes" *(ὁ λόγος τοῦ θεοῦ)* I Thess. 2, 13. I Kor. 14, 36. II Kor. 2, 17; 4, 2. Phil. 1, 14. Kol. 1, 25. II Tim. 2, 9. Tit. 2, 5, *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* I Thess. 1, 8. II Thess. 3, 1, *ὁ λόγος* absolut I Thess. 1, 6. Gal. 6, 6. I Kor. 2, 4 *(ὁ λόγος μου)*. Kol. 4, 3. II Tim. 4, 2,[1]) *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ* Kol. 3, 16, *ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ* I Kor. 1, 18, *τῆς καταλλαγῆς* II Kor. 5, 19, *τῆς ἀληθείας* Eph. 1, 13. Kol. 1, 5. II Tim. 2, 15, *ζωῆς* Phil. 2, 16; das Zeugnis von Christus *(τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ)* I Kor. 1, 6, ähnlich II Thess. 1, 10. II Tim. 1, 8, das Wort von Christus *(ῥῆμα Χριστοῦ)* Röm. 10, 17, die Kunde *(ἀκοή)* Röm. 10, 16 f. I Thess. 2, 13, die Lehre *(διδαχή)* Röm. 6, 17; 16, 17. Tit. 1, 9.

Wie sehr der Apostel sich bewusst war, mit seiner Predigt nichts anderes zu bringen als die Verkündigung von Christus und dessen Herrschaft, zeigen auch andre Aussagen über seine Berufsthätigkeit. Christus ist zu dem Zweck gestorben und wieder lebendig geworden, um der Herr über Tote und Lebendige zu werden Röm. 14, 9 und seine Gnade zu spenden Gal. 1, 6. II Kor. 12, 9. Röm. 5, 15—17. 21 und mehrfach in Briefschlüssen. So kommt denn Paulus mit seiner Predigt, um die Fülle des Segens Christi zu bringen Röm. 15, 29; da, wo Christus noch nicht genannt worden ist, will er Evangelium verkündigen Röm. 15, 20, vgl. II Kor. 10, 14 ff.; sind doch die Boten des Evangeliums nichts anderes als ein von Christus angefüllter Wohlgeruch II Kor. 2, 15. Ihre Verkündigung ist getragen von dem unerschütterlichen Heilsvertrauen auf Christus. Die Predigt will wecken den Glauben an Jesus Christus *(πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ)* Röm. 3, 22. 26. Gal. 2, 16. Phil. 3, 9. Phlm. 5, vgl. Gal. 3, 22. Eph. 3, 12.[2]) Die Gemeinden heissen Gemeinden Christi Röm. 16, 16 *(αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ)*, Eph. 5, 24 *(ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται*

[1]) In Past. findet ausserdem eine eigentümliche Weiterbildung der Bezeichnung der christlichen Predigt durch *λόγος* statt, auf die wir hier nicht eingehen.

[2]) Vgl. Mayer, Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus. 1899, S. 100.

*τῷ Χριστῷ)*, Gemeinden *ἐν Χριστῷ ('Ιησοῦ)* I Thess. 2, 14. Gal. 1, 22. Eph. 3, 21 *(καὶ* explicativum*)*.[1]) Christ werden heisst *γίνεσθαι ἐν Χριστῷ* Röm. 16, 7, Bezeichnungen der Christen sind — neben den allgemeineren *ἅγιοι, πιστοί, πιστεύοντες, ἀδελφοί*, wo überall der Gedanke der Heilsvermittlung durch Christus zu Grunde liegt — *ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ* II Kor. 12, 2, *οἱ ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ* Röm. 8, 1, *οἱ ὄντες ἐν κυρίῳ* Röm. 16, 11, *οἱ ἅγιοι ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ* Phil. 1, 1; 4, 21, *οἱ τοῦ Χριστοῦ ('Ιησοῦ)* Gal. 5, 24. I Kor. 15, 23, *κλητοὶ 'Ιησοῦ Χριστοῦ* Röm. 1, 6, *ὁ ἐκλεκτὸς ἐν κυρίῳ* Röm. 16, 13, *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ* I Kor. 1, 2, *πιστοὶ ἀδελφοὶ ἐν Χριστῷ* Kol. 1, 2 u. s. w. Den Galatern hat der Apostel Jesum Christum als Gekreuzigten vor die Augen gemalt Gal. 3, 1, der als solcher seine Gerechtigkeit ist 2, 16 f. und dessen Malzeichen er als Christi Sklave an seinem Leibe trägt 6, 17. Wie der durch den Kreuzestod zum himmlischen Leben hindurchgedrungene Christus in ihm lebt 2, 20, so bezweckt er mit seiner Verkündigung, dass dieser Christus ebenso in den Galatern Gestalt gewinne 4, 19. In Korinth hat er geurteilt, nichts zu wissen als Jesum Christum als Gekreuzigten I Kor. 2, 2, vgl. II Kor. 1, 19, in der grossartigen Selbstverteidigung II Kor. 2—6 zeigen die beiden dogmatischen Höhepunkte 4, 1—6 und 5, 14—21, dass für ihn der eigentliche Unterschied zwischen ihm und seinen Gegnern der ist: sie haben die Herrlichkeit und die Liebe Christi nicht so tief erfasst und erfahren wie er. In seiner Gefangenschaft in Rom erfüllt es ihn mit Genugthuung, dass es bekannt geworden ist, wie er als Christ *(ἐν Χριστῷ* Phil. 1, 13) gefangen liegt und dass um seinetwillen Christus in Rom eifrig verkündigt wird, sei es in reiner Absicht, sei es, um dem Apostel Verlegenheiten zu bereiten Phil. 1, 12—18. Seine ganze Wirksamkeit, sein Leben wie sein Sterben, kann nur dazu dienen. Christum zu verherrlichen 1, 20. Ihm ist das Leben Christus 1, 21; für Christus leidet er 1, 29; 3, 10, um Christum zu gewinnen, hat er alle früheren Lebensinteressen hinter sich geworfen und kennt nur noch das eine Streben, von der Lebensmacht Christi erfüllt zu werden 3, 7—14. Als Heidenapostel verkündigt er den Reichtum der Herrlichkeit des göttlichen Geheimnisses, dass nämlich Christus auch unter den Heiden die Hoffnung der himmlischen Herrlichkeit ist Kol. 1, 27 f.; 2, 2 f.; 4, 3. Eph. 3, 3—12 im Rückblick auf die lehrhaften Erörterungen Kap. 1. 2; ferner 6, 19. So geht nunmehr nach des Apostels Verständnis die Weltentwicklung dem Ziele entgegen, dass Christus das be-

---

[1]) Wo sie „Gemeinden Gottes" *(ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ)* heissen (II Thess. 1, 4. Gal. 1, 13. I Kor. 1, 2; 10, 32; 11, 16. 22; 15, 9. II Kor. 1, 1. I Tim. 3, 5. 15), sind sie dies eben durch Vermittlung Christi geworden, wie es I Thess. 2, 14 direkt ausgesprochen wird: „die Gemeinden Gottes in Judaea in Christus Jesus."

herrschende Haupt des Alls werde Eph. 1, 10. 22 f. Kol. 1, 17 f., dass Christus alles in allem sei Kol. 3, 11, insbesondere aber die Fülle der in der christlichen Gesamtgemeinde wirksamen Gaben und Fähigkeiten ausgestaltet werde zur Vollsumme dessen, was Christus ist Eph. 4, 1—16.

Schon aus dieser summarischen Übersicht geht hervor, wie der Apostel selbst seine Abhängigkeit von Christus versteht, welche Zustandsformen des Lebens Christi er ins Auge fasst, wenn er von Christus spricht, und in welchen Beziehungen Christus für ihn Heilsbedeutung hat. Allein da gerade in der genaueren Bestimmung dieses Verhältnisses die eigentliche Schwierigkeit liegt, muss die Frage im Einzelnen erörtert werden. Wir untersuchen zunächst die Bedeutung und den Gebrauch der Namen, mit denen Paulus Jesum bezeichnet.

## 2. Die Namen Christi.

Der Name *(ὁ) Ἰησοῦς* allein wird von Paulus 17 × gebraucht,[1]) wozu als 18. Stelle kommt Röm. 10, 9, wenn konstruiert wird: „als Herrn Jesum." Es sind die Stellen I Thess. 1, 10; 4, 14 2×. Gal. 6, 17. I Kor. 12, 3 2×. II Kor. 4, 5. 10 2×. 11 2×. 14; 11. 4. Röm. 3, 26; 8, 11. Phil. 2, 10. Eph. 4, 21. In II Thess. Kol. und Past. fehlt dieser Gebrauch.

*(ὁ) Χριστός* kommt 209 (211) × vor, dazu 1 × Past., und zwar I Thess. 3 ×, II Thess. 1 ×, Gal. 22 ×, I Kor. 44 (45. I Kor. 4, 17) ×, II Kor. 39 ×, Röm. 33 (34. Röm. 8, 34) ×, Phil. 17 ×, Kol. 19 ×, Phlm. 3 ×, Eph. 28 ×.

*Ἰησοῦς Χριστός* kommt 20 × vor, dazu Past. 3 ×. I. II Thess. Kol. Phlm. nicht. Gal. 5 ×, I Kor. 3 ×, II Kor. 1 ×, Röm. 7 ×, Phil. 3 ×, Eph. 1 ×.

*Χριστὸς Ἰησοῦς* wird 60 (58) × gebraucht, dazu Past. 24 ×.[2]) II Thess. fehlt dieser Ausdruck. Er steht I Thess. 2 ×, Gal. 8 ×, I Kor. 7 × (ohne 4, 17 6 ×), II Kor. 2 ×, Röm. 12 × (ohne 8, 34 11 ×), Phil. 13 ×, Kol. 3 ×, Phlm. 3 ×, Eph. 10 ×.

*(ὁ) κύριος* absolut wird gebraucht etwa 131 ×, dazu 13 (15 ×) Past., und zwar I Thess. 10 ×, II Thess. 4 ×, Gal. 2 ×, I Kor. 43 ×, II Kor. 18 ×, Röm. 18 × (von Kap. 10 an), Phil. 10 ×, Kol. 9 ×, Phlm. 2 ×, Eph. 15 ×, in I Tim. und Tit. nicht.

---

[1]) Den Zählungen liegt die Nestle'sche Ausgabe des NT. 3. Aufl. 1901. zu Grunde. Die in ( ) stehenden Zahlen berücksichtigen Stellen, in denen entweder Nestle selbst [ ] anwendet oder die handschriftliche Überlieferung eine andere Entscheidung nahelegt oder eine verschiedene Konstruktion möglich ist.

[2]) Mitgezählt sind aber hier II Tim. 1, 10. Tit. 2, 13 *(σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ)* und Tit. 1, 4 *(Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν)* sowie in der vorigen Rubrik Tit. 3, 6 *(διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν)*.

*(ὁ) κύριος (ἡμῶν) Ἰησοῦς* findet sich 24 (26) ×, Past. nicht. I Thess. 6 ×, II Thess. 4 ×, I Kor. 4 (5. I Kor. 12, 3) ×, II Kor. 3 ×, Röm. 3 (4. Röm. 10, 9) ×. Phil. Kol. Phlm. Eph. je 1 ×.

*Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν* steht 2 ×, I Kor. 9, 1 und Röm. 4, 24.

*ὁ κύριος (ἡμῶν) Χριστός* begegnet auch 2 ×, Röm. 16, 18 und Kol. 3, 24.

*(ὁ) κύριος (ἡμῶν) Ἰησοῦς Χριστός* begegnet 47 ×, dazu Past. (I Tim.) 2 ×; I Thess. 5 ×, II Thess. 9 ×, Gal. 3 ×, I Kor. 8 ×, II Kor. 4 ×, Röm. 6 ×, Phil. 3 ×, Kol. 1 ×, Phlm. 2 ×, Eph. 6 ×.

*Χριστὸς Ἰησοῦς (ὁ) κύριος (ἡμῶν, μοῦ)* findet sich 7 ×, dazu Past. 3 ×. Es sind die Stellen I Kor. 15, 31. II Kor. 4, 5. Röm. 6, 23; 8, 39. Phil. 3, 8. Kol. 2, 6. Eph. 3, 11.

*Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν* wird 4 × gebraucht, I Kor. 1, 9. Röm. 1, 4; 5, 21; 7, 25.

*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* heisst Jesus 17 ×, I Thess. 1 ×, Gal. 4 ×, I Kor. 2 ×, II Kor. 1 ×, Röm. 7 ×, Eph. und Kol. je 1 ×, Phil. Phlm. und Past. nicht.

Von Jesus als *ἄνθρωπος* wird 9 × gesprochen, dazu 1 × Past. Dabei sind aber mitgezählt I Kor. 15, 45 *(ὁ ἔσχατος Ἀδάμ)*, Röm. 5, 17. 18. 19, wo nur der Zusammenhang ergiebt, dass von Jesus als *ἄνθρωπος* die Rede ist *(διὰ τοῦ ἑνός* scil. *ἀνθρώπου)* und I Kor. 15, 48. 49, wo ebenfalls zu *ὁ ἐπουράνιος* zu supplieren ist *ἄνθρωπος*. Mit einem Namen Jesu ist diese Bezeichnung als *ἄνθρωπος* verbunden Röm. 5, 15 *(χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ)* und I Tim. 2, 5 *(ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς)*. Die beiden dann noch in Betracht kommenden Stellen sind I Kor. 15, 21. 47.

Die hervorstechendste Thatsache, die sich aus dieser Zusammenstellung ergiebt, ist die, dass der geschichtliche Name „Jesus“ auffallend zurücktritt und zu den am wenigsten gebrauchten Bezeichnungen gehört, während der Name „Christus“ an Häufigkeit alle andern übertrifft und auch der Gebrauch von *(ὁ) κύριος* (absolut) nur um $^1/_3$ hinter diesem zurückbleibt. Der Name Christus aber begegnet 12 × so oft als „Jesus“, 10 × so oft als „Jesus Christus“, 9 × so oft als „der Herr Jesus“, über 4 × so oft als „der Herr Jesus Christus“ und über 3 × so oft als „Christus Jesus“. In noch helleres Licht rückt diese Thatsache, wenn wir den Sprachgebrauch der verwandten NTlichen Schriften berücksichtigen. Die Apg. kann nur mit Vorbehalt herangezogen werden, weil hier auch geschichtliche, auf das Erdenleben Jesu zurückgreifende Kunde geboten und oft die eigentliche Missionspredigt dargestellt wird, was bei den paulinischen Briefen nicht zutrifft. Immerhin verdient Beachtung, dass

dort 37 × Jesus, nur 7 (8. Apg. 3, 20) × Christus allein steht, an allen diesen Stellen aber die appellative Bedeutung von *Χριστός* durchschlägt. In Hebr. halten sich der Gebrauch von Jesus und Christus die Wage, jeder Name findet sich 9 ×, in Apk. 9 × Jesus, 4 × Christus in appellativem Sinne. Noch I Joh. kommt 5 × der Name Jesus vor, II. III. Joh. nicht; der Christusname steht in den Johannesbriefen nur II Joh. 9, wo aber die appellative Fassung gleichfalls genügt. Dagegen in I Petr. begegnet nicht *Ἰησοῦς*, wohl aber 13 × *(ὁ) Χριστός*.

Gemäss diesem paulinischen Sprachgebrauch wäre nun der nächstliegende Schluss der, dass das Bild des irdischen Jesus für den Apostel stark verblasst war, dass er Jesum vielmehr vorwiegend nach seiner messianischen Bedeutung würdigte, dann aber naturgemäss der vollendete Christus, der von Gott in die Fülle der messianischen Macht eingesetzt war, sein Denken beherrschte. Ob sich dies wirklich so verhält, ist jetzt zu untersuchen.

*(ὁ) Ἰησοῦς.* Es ist von Haussleiter[1]) teilweise in Anlehnung an Harless[2]) die Behauptung aufgestellt worden, dass Paulus mit dem Namen „Jesus" nur die Bezeichnung seiner Person in ihrer geschichtlichen Erscheinung gebe, aber erst in der Aussage, die von Jesus gemacht werde, dem Prädikat, das man ihm gebe, sich unsere religiöse Stellung zu ihm ausdrücke. Wäre dies richtig, so dürfte nicht nur die These Haussleiters, *πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ)* bedeute den Glauben, den Jesus Christus selbst hatte, für erweisbar gelten, sondern es wäre auch auf die einfachste Weise erklärt, warum Paulus einen so spärlichen Gebrauch von dem Namen Jesus macht. Aber schon der Sprachgebrauch des Hebräerbriefes und der Apokalypse machen gegen Haussleiters Hypothese bedenklich: beide Schriften verwenden auch den Namen „Jesus" in messianischem Sinne.[3]) Nicht anders steht es bei Paulus selbst. Röm. 8, 11 ist auch in dem Vordersatz *τὸν Ἰησοῦν* vom Messias Jesus ausgesagt, da das Wohnen des Geistes Gottes in den Gläubigen schon Erweis der Wirksamkeit dieses Jesus an ihnen ist. II Kor. 4, 14 würde nach Haussleiters Auffassung *κύριος* erst beim zweiten *Ἰησοῦς* zu er-

[1]) Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube 1891, S. 3 ff.

[2]) Kommentar über den Brief Pauli an die Epheser [1]1834, [2]1858, zu 4, 21.

[3]) Hebr. 3, 1; 4, 14 heisst Jesus, 9, 11 aber Christus der NTliche Hohepriester, 9, 14 reinigt *τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ* unser Gewissen, 10, 19 haben wir Zuversicht auf den Eingang ins Heiligtum *ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ*, vgl. auch 12, 24; 7, 22 mit 9, 28. In Apk. ist Jesus der Erhöhte, der für die Seinen das Zeugnis giebt 1, 9; 12, 17; 19, 10; 20, 4. Jesus, der Erhöhte, sendet den Engel, bei den Gemeinden Zeugnis abzulegen.

warten sein. II Kor. 11, 4 droht nicht die Gefahr der „Alterierung“ der geschichtlichen Gestalt Jesu durch die messianische Predigt des Irrlehrers, sondern umgekehrt ist dieser Vorwurf von den Judaisten dem Apostel gemacht worden. Nach des Paulus Auffassung hat er den richtigen Jesus, nicht die Judaisten. Diese aber deshalb nicht, weil sie schon in dem irdischen Jesus nicht die *δόξα τοῦ Χριστοῦ* II Kor. 4, 4 erkennen, geschweige in dem nunmehr erhöhten. Die Deutung Phil. 2, 11 „in dem Namen, den Jesus erhalten hat“ widerspricht dem sonstigen Gebrauch von *ἐν ὀνόματί τινος*, welches bedeutet: unter Bezugnahme auf die Person, um die es sich handelt. I Thess. 1, 10 ist mit dem einfachen Namen Jesus die Messiasperson bezeichnet, auch I Thess. 4, 14 handelt es sich um den Glauben, dass der Messias Jesus gestorben und auferstanden sei.

Nichtsdestoweniger liegt dem Gedanken Haussleiters, mehr noch der Auffassung von Harless, eine richtige Beobachtung zu Grunde. Mit Absicht hat der Apostel im Zusammenhang gerade der Stelle, wo er von der überschwänglichen Herrlichkeit des von ihm verkündigten Christus spricht, sich selbst als der Christen Knecht bezeichnet um Jesu willen (*ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν*[1]) II Kor. 4, 5). Denn es ist der in selbstloser Liebe und Hingebung dienende irdische Jesus, dessen Thun der Apostel in seinem Beruf nachbildet. Der Lichtglanz des erhöhten Christus, der das Herz des Paulus durchleuchtet hat, umstrahlt danach auch das Erdenwirken dieses Herrn: das Christusbild, das Paulus in seinem Innern trägt, umfasst als untrennbaren Bestandteil auch den als unbedingt normativ empfundenen Erdenwandel Jesu.

Der Vorwurf des Apostels gegen seine Gegner, dass sie Christum in seinem himmlischen Glanze, als Ebenbild Gottes, nicht erkennen, wird im Folgenden, V. 7 ff., gerade im Hinblick auf das irdische Berufswirken Jesu begründet. Wohl kehren sie die fleischliche Seite an diesem Jesus hervor, aber sie erfassen nicht, dass in der Art der Wirksamkeit Jesu auf Erden das Übermass der Kraft Gottes in die Erscheinung getreten und nun auch durch Jesus in Paulus lebendig ist. Die ergreifende Schilderung seiner apostolischen Thätigkeit

[1] Betreffend den Gebrauch des Artikels, welcher in den Evangelien zum Namen Jesus in der Regel hinzutritt (Blass, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch S. 148 f.), lassen sich keine festen Regeln aufstellen (vgl. Blass a. a. O. und Schmiedel in Winers Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms 8. Aufl. § 18, 6 und § 19). Er fehlt 10 × (+ II Kor. 11, 4) und steht an 7 Stellen, unter denen Gal. 6, 17 *τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ*, II Kor. 4, 10 *τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ* und II Kor. 4, 10. 11 *ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ* zusammengehören (*τοῦ Ἰησοῦ* Attribut zu artikuliertem Substantivum).

V. 8f. ist Anwendung dessen, was Jesus auf Erden erfahren und bethätigt hat, auf das Leben und die Lage des Apostels, denn die positiven und negativen Aussagen V. 8f. und V. 10f. entsprechen sich gegenseitig. Es besteht freilich eine Schwierigkeit des Verständnisses. Die Gegensätze *νέκρωσις (θάνατος) τοῦ Ἰησοῦ* und *ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ* scheinen auf Tötung und Auferstehung Jesu zu gehen. Daher wären im Leben des Paulus Erfahrungen, wie sie I Kor. 15, 31. Röm. 8, 35f. Phil. 3, 10 geschildert werden, Gegenbild der Tötung Jesu; allein das Auferstehungsleben Jesu ist es nicht, was sich dem entsprechend an Paulus machtvoll erweist. Denn das Leben Jesu, das Paulus hier meint, soll sich an seinem sterblichen Fleische (*ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν*) V. 11 offenbaren. Auch spricht Paulus von Erfahrungen dieses Lebens, welche die Korinther jetzt, im Gegensatz zu ihm, machen V. 12 und bezeichnet sich selbst auch in seinem gegenwärtigen Zustand als „wir die Lebenden“ V. 11. Der Gedanke ist also auch nicht der einer schon hier sich vollziehenden allmählichen Umgestaltung des Gläubigen durch die fortwährend auf ihn überströmende Herrlichkeit Christi II Kor. 3, 18. So besteht denn der Parallelismus zwischen V. 8f. und V. 10f. nur unter der Voraussetzung, dass auch V. 10f. von den Leiden und körperlichen Schwächungen im apostolischen Beruf sprechen, welche eine nur um so herrlichere Entfaltung der Lebenskräfte Jesu bewirken, d. h., dass, wie der irdische Jesus vermöge der in ihm lebenden Kraft Gottes triumphierend Herr über alle Anfechtungen und Gefährdungen blieb, so auch in dem Berufswirken des Paulus sich diese vom irdischen Jesus bewiesene Lebensmacht zeigt. Erst so kommt der eigenartige Ausdruck *ἡ νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ* zur Geltung, der auch von Jesus eine allmähliche, in dem wirklichen Todesleiden nur gipfelnde Lebenserfahrung aussagt. Natürlich vermittelt ihm dies Leben jetzt der erhöhte Herr, aber eben in dem Bilde seines irdischen Berufslebens. Der irdische und der erhöhte Jesus sind dem Apostel eine untrennbare Einheit. Daher ist das Leben mit Vorbedacht von Paulus *ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ* genannt worden. *Ἰησοῦς* ist die Bezeichnung des Messias Jesus während seines Erdenwirkens. Von *ἡμεῖς οἱ ζῶντες* kann der Apostel sprechen, weil die Erfassung und Nachbildung dieses Berufslebens als wahres Leben von ihm empfunden wird, das sich in seiner Göttlichkeit auch an seinem sterblichen Fleisch, in dem irdenen Gefäss, kund macht. So bietet diese Stelle, in dem vorgetragenen Sinn verstanden, ein Zeugnis von der starken Einwirkung des Bildes des irdischen Jesus auf Paulus und seinen apostolischen Beruf. Bereits die irdische Lebens- und Berufsführung Jesu war ihm von der Kraft göttlichen Lebens durchdrungen.

Der Gebrauch des einfachen Namens Jesu V. 14 *(σὺν Ἰησοῦ)* erklärt sich auf einfache Weise, da es sich um die Auferweckung des gestorbenen Jesus handelt, der aber auch hier trotz dieses einfachen Namens als Messias vorschwebt *(σύν)*.

Lehrreich ist ferner die gleichfalls in der Auseinandersetzung mit dem judaistischen Evangelium gethane Äusserung II Kor. 11, 4. Der Gegner des Apostels verkündigt „einen andern Jesus", den Paulus nicht verkündigt hat. Auch aus dieser Stelle ist ersichtlich, wie sehr der Apostel überzeugt ist, seine Gegner auf dem Gebiet schlagen zu können, auf dem sie sich am stärksten fühlen, der Kenntnis und Betonung des Erdenwandels Jesu. Gal. 1, 7 spricht er von einer Verkehrung des Evangeliums von Christus. *ἄλλον Χριστὸν κηρύσσει* konnte Paulus hier aber nicht schreiben, denn das wäre verstanden worden „einen andern Messias", und das stand ja hier nicht in Frage. Er giebt an dieser Stelle vielmehr dem Bewusstsein Ausdruck, dass auch er die volle Kenntnis des irdischen Jesus besitzt und dass sein Verständnis des Erdenwirkens Jesu richtig ist, das der Gegner aber falsch. *Ἰησοῦς, πνεῦμα, εὐαγγέλιον* sind Parallelbegriffe; schon in der Erdenwirksamkeit Jesu ist die Macht des göttlichen Geistes zu Tage getreten, und das verkennen die Gegner, ihr Blick bleibt an den Schranken der irdischen Erscheinung Jesu haften. Des Apostels Evangelium fusst auf dem, was auch der irdische Jesus gewollt und gethan hat, nur erscheint dies nunmehr im Lichte der Verklärung und der Herrschaft, die diesem Jesus jetzt zukommt. Der irdische Jesus und der erhöhte Herr sind auch hier als Einheit gedacht, die Vorstellungen fliessen ineinander über.

Zu den wider seine judenchristlichen Gegner gerichteten Stellen gehört auch Gal. 6, 17 „Ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leibe." Es ist das letzte Wort des Briefes, vor dem Schlussgruss. Kurz verwahrt sich der Apostel noch einmal dagegen, dass die judaistischen Verstörer ihm und seinem Evangelium Schwierigkeiten bereiten. So sehr weiss er sich in all seiner apostolischen Arbeit als Nachfolger und Knecht gerade des irdischen Jesus, dass er auf die Narben und Spuren der um des Evangeliums willen erlittenen Misshandlungen an seinem Leibe als die Male hinweist, die ihm zum Zeichen dieses Dienstes aufgeprägt worden sind. Das hat der erhöhte Jesus gethan[1]), aber auch hier in der Kraft seiner irdischen

---

[1]) Daher auch die handschriftliche Überlieferung neben der richtigen Lesart *τοῦ Ἰησοῦ* die Varianten *τοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* und *τοῦ κυρίου (ἡμῶν, μοῦ) Ἰησοῦ Χριστοῦ* hat.

Berufserfüllung. Die logische Verbindung von V. 17[b] mit [a] *(γάρ)* erweist, dass Paulus — wie II Kor. — als das bezeichnendste Merkmal des Wirkens des irdischen Jesus die dienende, vor keiner Schmach und keinem Leiden zurückschreckende Liebe erkennt.

Anders steht es mit Eph. 4, 21 „Ihr aber habt nicht also Christum gelernt, wenn anders ihr von ihm gehört habt und über ihn gelehrt worden seid, wie es Wahrheit ist in Jesus." In dieser Stelle hat von Soden[1]) einen Ansatz zu der Loslösung des Christusbegriffs von der geschichtlichen Gestalt Jesu, gegen die I Joh. kämpft, finden wollen, indem er den Sinn fasst: „so wie er (der Christus V. 20) Wahrheit ist in Jesus." Das Gegenteil aber ist richtig. Der Gedanke ist: sie haben Christum nicht so gelernt, wenn anders sie über ihn eine der Wahrheit entsprechende Unterweisung erhalten haben. Daher vertritt der Satz *καθώς ἔστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ* den Sinn eines Adverbs *ἀληθῶς, ὀρθῶς* oder dergl. Dann aber ist die Konstruktion von Sodens ausgeschlossen. *ὁ Χριστός* und *ὁ Ἰησοῦς* treten hier einander gegenüber. Sie sind über Christus belehrt[2]) und unterwiesen worden, von ihm haben sie gehört. Hier wählt der Apostel den Ausdruck *ὁ Χριστός*, weil es sich um den Messias handelt, dessen Art und Sein für die zu ihm Gehörigen vorbildlich ist. Aber dieser Messias ist eben in der geschichtlichen Erscheinung Jesu Gegenstand ihrer Belehrung geworden. Diese entspricht der Wahrheit, wenn ihnen Jesus, wie er gelebt, gewirkt, gelitten hat, vor die Augen gestellt und ins Herz geschrieben worden ist. Ist aber unsere Auffassung richtig, so ist die Aussage gerade im Epheserbriefe höchst bedeutsam. Denn in demselben nehmen die Vorstellungen über Christus eine stark mystische Wendung, indem Christus als die alles durchdringende und erfüllende Kraft erfasst wird. 4, 21 aber zeigt, wie im Grunde doch das Bild des irdischen Wandels Christi das Entscheidende ist, ohne das alle weiteren Gedankenbildungen des Apostels nicht beständen. Denn nach der Darlegung dessen, was mit der christlichen Berufung gegeben ist (Kap. 1—3), geht der Apostel 4, 1 zu den daraus folgenden sittlichen Mahnungen über *(οὖν)*, und an diese erste Mahnung knüpft 4, 17 *(οὖν)* wiederum an. Wie aber V. 21 zeigt, liegt ihre Berechtigung, ja ihre Notwendigkeit, in dem Charakterbild Jesu, das vorbildlich für

[1]) Im Handkommentar, z. d. St.

[2]) Haupt in Meyers Kommentar z. d. St. nimmt richtig *ἐν αὐτῷ* in demselben Sinne wie das vorangehende *αὐτόν*, so dass es dem Sinne nach auf ein *περὶ αὐτοῦ* herauskommt, nur dass die Vorstellung so viel plastischer ausgedrückt wird.

einen jeden darstellt, was er werden soll.[1]) Erst wenn, wie es der Apostel fordert, ein jeder den Schmutz des alten Lebens ablegt und sein Leben an demjenigen Jesu heranbildet, kann Christus das Vollmass alles Seienden und können die Menschen mit der ganzen Fülle Gottes erfüllt werden.

Unsicher ist es, ob der Apostel Röm. 3, 26 aus einem ähnlichen Grunde wie in den besprochenen Stellen den Ausdruck: „den, der aus Glauben an Jesus her ist“ gewählt hat. Möglicherweise will er hier zum Ausdruck bringen, dass Jesus in seiner irdischen Erscheinung, durch den V. 25 geschilderten Tod, die im Glauben zu ergreifende Erlösung vollzog, dass er als Mensch starb (vgl. *ἄνθρωπον* V. 28). Aber es ist auch möglich, dass diese Stelle uns zu der zweiten Art des Gebrauchs dieses Namens hinüberführt. Alle übrigen Stellen nämlich, wo *Ἰησοῦς* allein angewendet wird, I Thess. 1, 10: 4, 14. I Kor. 12, 3. Röm. 8, 11: 10, 9. Phil. 2, 10, stimmen darin überein, dass von der geschichtlichen Person Jesu die Rede ist, wie auch Hebr. und Apk. mit diesem Namen Jesum in seiner geschichtlichen Erscheinung bezeichnen, die aber für das Urchristentum auch die Auferstehung und Erhöhung mit einschliesst. Daraus aber ergiebt sich, dass mit diesem Namen auch die messianische Bedeutung dieser Person zum Ausdruck kommt. Wird das Bekenntnis abgelegt: „Jesus ist der Herr“ Röm. 10, 9. I Kor. 12, 3. Phil. 2, 10, so liegen darin die Glaubensaussagen, die I Thess. 1, 10; 4, 14. Phil. 2, 6 ff. auch thatsächlich ausgesprochen werden und die alle an der geschichtlichen Person Jesu haften. Auch Röm. 8, 11 ist Jesus die durch den Tod hindurchgegangene und auch in seiner gegenwärtigen Existenzform als Jesus vorgestellte Person des Messias.

Unser Ergebnis über den Gebrauch des Namens Jesus bei Paulus ist also, dass der Apostel mit diesem Namen entweder auf das irdisch-menschliche Leben Jesu, namentlich die Eigenart seiner Berufserfüllung hinweist, oder aber die ganze Messiasperson meint, wie sie im Leben, Sterben und in der Erhöhung Jesu in die geschichtliche Erscheinung getreten ist.

*(δ) Χριστός.* Die erste Frage, die hier in Betracht kommt, ist die, ob Paulus *Χριστός* als Eigennamen behandelt oder ob und in welchem Masse die ursprüngliche Bedeutung des Würdenamens „der Gesalbte (Gottes)“ noch nachwirkt. Sie ist noch durchaus kontro-

---

[1]) Die Anknüpfung der Infinitivsätze V. 22—24 an den Satz *καθὼς κτλ.*, die Haupt für unpassend hält, verliert alle Schwierigkeit, sobald in Betracht gezogen wird, dass das Lebensbild Jesu als das des Messias normgebend und bestimmend für jeden Menschen sein muss.

vers, denn einerseits hat Bornemann[1]) behauptet, im NT sei Christus nirgends Eigenname, andrerseits hat nach von Soden[2]) *Χριστός* „schon so sehr den Charakter eines Nomen proprium gewonnen, dass es nur etwa 60 Mal den Artikel hat“. Auch drucken Westcott-Hort *Χριστός*, wo es ohne Artikel steht, als Eigennamen mit grossem Anfangsbuchstaben, wozu Schmiedel[3]) bemerkt, dass ebenso gut *ὁ Χριστός* an einer Reihe von Stellen im NT Eigenname sei.

Auf den semitischen Sprachgebrauch werden wir für die Erklärung des indeterminierten Gebrauchs neben dem determinierten nicht zurückgreifen dürfen. Denn Dalman[4]) hat nachgewiesen, dass artikelloses maschiach (meschiach) im babylonischen Talmud in der Weise eines Eigennamens vorkommt, dass dieser Gebrauch aber für Palästina nicht nachweisbar ist. Daher darf derselbe nicht als so alt betrachtet werden, dass er die Entstehung des fraglichen christlichen Sprachgebrauchs beeinflusst hätte. Die älteren Targume haben stets determiniertes maschicha. Die Entscheidung über die Bedeutung des Namens Christus ist aus der Überlieferung des NT zu gewinnen.

Aus Jesu Wirksamkeit und Selbstanspruch ging hervor, dass von ihm das Prädikat gelte: er ist der Messias. Doch hat Anspruch sowohl wie Wirksamkeit etwas auf die Zukunft Hinweisendes. Nachdem aber die christliche Gemeinde die erlösende Wirkung des auferstandenen und zu himmlischer Herrlichkeit erhöhten Jesus erfahren hatte, erhielt der Satz die Wendung: der Inhaber der messianischen Machtfülle ist eben dieser Jesus. Es tritt nun in der christlichen Verkündigung die in der Person Jesu wirksam gewordene Krafterweisung des Messias in den Vordergrund. Darin liegt auch der eigentliche Grund für die beherrschende Stellung des Christusnamens unter den paulinischen Bezeichnungen Jesu.[5]) Zugleich geht aus derselben für unsere Frage hervor, dass die appellative Bedeutung selbst da nicht ganz verschwunden sein wird, wo von dem Wirken Jesu in seiner geschichtlichen Bestimmtheit gesprochen wird.

---

[1]) In Meyers Kommentar zu 1 Thess. 1, 10.

[2]) Theologische Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet. 1892. S. 118.

[3]) Winers Grammatik § 5, 4. Auch Haussleiter S. 9 weist darauf hin, dass „Christus“ für den Apostel häufig die Bedeutung eines Eigennamens zur Bezeichnung der Person Jesu habe.

[4]) Die Worte Jesu, I 1898, S. 239 f.

[5]) Der Kanon Haussleiters S. 9, es verbinde sich mit dem Namen „Christus“ oder Messias die Vorstellung von einem besonderen Ausgang aus Gott, ist weder für die synoptischen Evangelien richtig (vgl. Dalman S. 224 ff.), noch für Paulus, wie unsere Darlegung zeigen wird.

Hinsichtlich des Gebrauches des Artikels vor *Χριστός* scheint Paulus keine bestimmte Regel zu befolgen. Daher bietet das Stehen oder Fehlen des Artikels keine Handhabe für die Entscheidung, ob jedesmal *Χριστός* überwiegend im appellativen Sinn oder als nomen proprium angewendet werde. Phil. 1 (Christus wird verkündigt aus verschiedenen Beweggründen) steht *Χριστός* mit Artikel V. 15. 17, ohne Artikel V. 18. 20; Röm. 15, 3 hat eine Aussage über den auf Erden wirkenden Christus *ὁ Χριστός* als Subjekt, 15, 8 das unartikulierte *Χριστός*; den erhöhten Christus nennt Paulus Röm. 15, 7 *ὁ Χριστός*, 15, 18 *Χριστός*. I Kor. 15, 12—19, wo davon die Rede ist, dass Christus auferstanden ist, also wo von dieser bestimmten Person gesprochen wird, wird 7× *Χριστός* gesagt, mitten inne, V. 15, ohne ersichtlichen Grund *τὸν Χριστόν*, und V. 22 schreibt der Apostel sogar *ἐν τῷ Χριστῷ*, wohl nur in Parallele mit dem voraufgegangenen *ἐν τῷ Ἀδάμ*. In Verbindungen wie *δοῦλος Χριστοῦ* Gal. 1, 10. I Kor. 7, 22. Kol. 4, 12. Eph. 6, 6, wo man am ehesten an das Verhältnis zur Person Christi denken kann, steht freilich nie der Artikel, ebenso wenig in den Wendungen *Χριστοῦ ἀπόστολος* I Thess. 2, 6. II Kor. 11, 13, *ὑπηρέτης Χριστοῦ* I Kor. 4, 1; dagegen findet sich neben *διάκονος Χριστοῦ* II Kor. 11, 23 *διάκονος τοῦ Χριστοῦ*, dies freilich erst Kol. 1, 7, und Paulus sagt *δουλεύειν τῷ Χριστῷ* Röm. 14, 18, was aber wiederum nach Röm. 16, 18. Kol. 3, 24 auf die Person des erhöhten Christus geht. *μέλη Χριστοῦ* wechselt I Kor. 6, 15 mit *τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ*: dem *ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ* Kol. 2, 20 entspricht 3, 1 *εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ*. *οἱ τοῦ Χριστοῦ* I Kor. 15, 23, vgl. *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ* Gal. 5, 24, ist Parallelbegriff von *εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ* Gal. 3, 29. Nicht einmal die Formel *ἐν Χριστῷ* ist festgeprägt: gelegentlich, II Kor. 2, 14. I Kor. 15, 22. vgl. Eph. 3, 11, heisst sie *ἐν τῷ Χριστῷ*.

Allein es lassen sich doch einige stehende Gewohnheiten des Apostels in der Anwendung des Artikels bei *Χριστός* erkennen. Der Artikel fehlt nie in den Wendungen *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* [1]) I Thess. 3, 2. Gal. 1, 7. I Kor. 9, 12. 18. II Kor. 2, 12; (4, 4); 9, 13; 10, 14. Röm. 15, 19. Phil. 1, 27, *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ* Kol. 3, 16, *ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* Gal. 6, 12. I Kor. 1, 17. Phil. 3, 18 [2]), *τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ* I Kor. 10, 16. Eph. 2, 13. Wenn von Christus als dem

---

[1]) *τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ* kommt bei Paulus nicht vor. Nach Röm. 16, 25 *τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*, was doch kaum gefasst werden kann: „Die Predigt, welche Jesus Christus in die Welt gebracht hat", dürfte dies zufällig sein.

[2]) Dagegen kommt *Χριστὸς ἀπέθανεν* mehrfach vor, Gal. 2, 21. I Kor. 8, 11; 15, 3. Röm. 5, 8; 14, 9.

Richter gesprochen wird, steht der Artikel bei *Χριστός*, also der Gedanke der Funktion des Messias schlägt durch II Kor. 5, 10; 11, 2. Röm. 9, 3. Ferner wird — abgesehen von *ἀλήθεια Χριστοῦ* II Kor. 11, 10, wo die Vorstellung der Qualität bestimmend war — stehend der Artikel angewendet bei Eigenschaften, die Christus erwiesen hat: *ἡ ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ* II Thess. 3, 5, *ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* II Kor. 5, 14. Röm. 8, 35. Eph. 3, 19, vgl. 5, 2. 25, *διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ* II Kor. 10, 1 [1]) und ähnlich bei Aussagen über die sittliche Bethätigung des Messias in Leiden: *τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ* Kol. 1, 24, *τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ* II Kor. 1, 5, vgl. Phil. 3, 10, auch I Petr. 4, 13; 5, 1 *τὰ τοῦ Χριστοῦ παθήματα* [2]). Der Gebrauch des Artikels hat in diesen Fällen doch wohl darin seinen Grund, dass auf das Vorbildliche im Thun des erschienenen Messias hingedeutet werden soll, also das Appellative in *Χριστός* mitspricht. In den Gefangenschaftsbriefen nimmt der Gebrauch des Artikels wieder zu, weil das Mystische an Christus, das, was er umschliesst, mehr hervortritt, Christus mehr zum Kollektivbegriff wird. Denn in Gal. steht *Χριστός* 19 × ohne Artikel und nur an 3 Stellen mit Artikel in Genetivverbindungen, in denen auch das regierende Substantiv den Artikel hat, 1, 7; 6, 2. 12; in Kol. steht es 8 × ohne, 11 × mit Artikel, in Eph. 7 × ohne, 21 × mit Artikel. Auch in der einzigen Stelle der Past., wo der Name Christus allein angewendet wird, I Tim. 5, 11 *ὅταν γὰρ καταστρηνιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ*, wird daher, obwohl es sich um das Entbrennen von Frauen gegen einen Mann handelt, durch den Artikel angedeutet, dass an den Messias gedacht wird.

Bei Matthäus erweckt die Wendung *Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός* 1, 16; 27, 17. 22 nach Analogie von 4, 18; 10, 2 *Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον*, vgl. 2, 23; 9, 9; 13, 55 u. s. w. den Anschein, als ob *Χριστός* ein zweiter Name Jesu sei. Bei Paulus dagegen ist selbst an solchen Stellen, wo man am meisten an die geschichtliche Person Jesu denken kann (z. B. I Kor. 1, 12. 17; 11, 1; 15, 22, ferner Gal. 2, 21. I Kor. 8, 11. Röm. 5, 8; 14, 9. 15) die Vorstellung des Messias nicht auszuschliessen. Er kann statt *Χριστός* auch *Ἰησοῦς* sagen; aber wie er in diesem Falle Jesum als Messias denkt, so verbindet er auch mit dem Namen *Χριστός*, selbst wo er die geschichtliche Erscheinung Jesu vor Augen hat, stets den Gedanken an den Messias. [3])

---

[1]) Aber vgl. Phil. 1, 8 *ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ*.

[2]) Artikuliertes *Χριστός* hat I Petr. sonst nur noch 3, 15: *κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἁγιάσατε*.

[3]) Röm. 14, 6—8 hat Paulus 6 × von Jesus als *ὁ κύριος* gesprochen, und auch V. 9 wird von ihm *κυριεύειν* ausgesagt. Hier heisst es aber nicht: „Denn

Es treten aber in dem Gebrauch des Namens Christus mannigfache Schattierungen zu Tage. Als Appellativum (der Messias) erscheint er wie Mt. 11, 2; 22, 42; 26, 63. Lk. 24, 26 in Röm. 9, 5. Gal. 2, 17; auch Röm. 10, 6. 7 überwiegt diese Vorstellung; II Kor. 5, 16 denkt der Apostel an das Messiasbild seiner pharisäischen Lebensperiode. Dagegen fliessen überall sonst die Vorstellungen vom Messias und von der geschichtlichen Erscheinung Jesu zusammen. In diesem Sinne spricht I Kor. 10, 4 vom praeexistenten Christus, Gal. 3, 16 von seiner irdischen Erscheinung, I Kor. 11, 1. Röm. 15, 3. 8. Eph. 4, 20 vom Erdenwandel, wozu auch die Stellen II Thess. 3, 5. II Kor. 5, 14; 10, 1; Kol. 1, 24. II Kor. 1, 5, ferner Gal. 6, 2. Eph. 5, 25 gehören. Oft ist vom versöhnenden Thun des Christus die Rede, z. B. Gal. 2, 21; 3, 13. I Kor. 1, 17. 23; 8. 11; 15, 3. II Kor. 5, 18. 19. Eph. 2, 13; 5, 2. 25, oder von Christus als nunmehrigem Träger der Versöhnung Gal. 5, 2. 4. I Kor. 15, 12 ff. Röm. 6, 4; 8, 34. Eph. 2, 12, von Christus in seiner messianischen Gesamterscheinung Gal. 2, 16; 3, 24; 4, 19. I Kor. 1, 12. 13; 4, 10; 8, 12. II Kor. 1, 21; 2, 14. 15; 3, 14; 6, 15; 10, 5. 7; 11, 3. 10. Röm. 8, 35; 10, 4; 14, 18; 15, 20; 16, 5. Phil. 1, 15. 17. 18. 20; 3, 7. Kol. 1, 7; 2, 5. Eph. 5, 14, und zwar auch wenn Paulus von der Taufe auf Christus spricht Gal. 3, 27, vgl. I Kor. 1, 17 und in den Verbindungen *τὸ εὐαγγέλιον, μαρτύριον, ῥῆμα (τοῦ) Χριστοῦ*. Schwanken kann man bei den Wendungen *ἀπόστολος, δοῦλος, διάκονος, ὑπηρέτης Χριστοῦ*, ob an die Gesamterscheinung Christi oder an den Erhöhten zu denken ist. Der durch die Auferweckung zum Herrn gemachte (Eph. 1, 20) Christus steht im Vordergrund der Vorstellung II Kor. 2, 10; 3, 4; 4, 6. Röm. 8, 9. 10; 16, 16. Phil. 1, 23. Kol. 3, 1. 3. 4. und zwar als der, der die Kraft seines Heilandswerkes spendet Gal. 2, 20. I Kor. 1, 24; 10, 16; 15, 19. II Kor. 1, 5; 5, 20; 12, 9. 10. Röm. 8, 35; 15, 7. Phil. 3, 9. Eph. 4, 7; 5, 29, als Herrscher und Haupt Eph. 1, 10; 4, 15; 5, 5. 21; 6, 5. 6.

Die eigenartigste Verwendung des Christusnamens ist aber mit alledem noch nicht berührt. Da Wesen und Art Christi von den

---

dazu ist er gestorben und lebendig geworden, damit er über die Toten und Lebenden Herr sei," sondern: „denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden" u. s. w. Hier ist Christus auch nicht einfach Personenname, sondern diese Person als Messias. I Thess. 4, 15—17 wird Jesus 5 × *(ὁ)κύριος* genannt, V. 16 aber schreibt Paulus nicht *οἱ νεκροὶ ἐν κυρίῳ*, sondern *ἐν Χριστῷ*. Bedeutete *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ* nur „gestorbene Christen" (J. Weiss, StKr 1896, S. 28 f.), so wäre der Wechsel zwischen *κύριος* und *Χριστός* auffällig; die messianische Bedeutung Jesu soll aber zum Ausdruck gebracht werden. Ähnlich II Kor. 12, 8 *κύριος*, V. 9. 10 *(ὁ) Χριστός*.

Gläubigen angenommen und zugeeignet werden soll, so haben dieselben nach den Glaubensaussagen des Apostels nicht nur erfahren, was Christus erlitten hat,[1]) sondern Christus bildet eine Lebenseinheit mit ihnen, er lebt mit seinen Interessen, seinem Denken und Wollen in ihnen Gal. 2, 20. Eph. 3, 17. Gal. 4, 19, der Gläubige zieht Christus an Gal. 3, 27. vgl. Röm. 13, 14, wird ein von Christus erfüllter Wohlgeruch II Kor. 2, 15, Herrlichkeit Christi II Kor. 8, 23, die Art und das Wesen Christi wird zum Lebensprinzip des Gläubigen. Allein obwohl es sich um eine ethische Qualität handelt, ist doch entscheidend die Vorstellung einer Beziehung von Person zu Person, nur in der Besonderheit, dass Christus das Urbild und die Norm ist, der Christ das Abbild und die individuelle Nachgestaltung. Phil. 3, 7 ist ausgesprochen, dass des Apostels früheres Lebensideal angesichts der Person Jesu in Staub und Trümmer gesunken sei. Die überragende Erkenntnis Christi Jesu, seines Herrn, hat ihn alle früheren Güter und Ziele des Lebens als Schaden erachten gelehrt (V. 8), und als Abraum erachtet er sie noch jetzt, *ἵνα Χριστὸν κερδήσω*, damit ich Christi Heilswirken an mir erfahre. Darin liegt aber mit eingeschlossen, dass der Apostel nun in der seiner Person entsprechenden Eigenart nachbildet, was Christus seinem Wesen und Wirken nach ist und was er als der *κύριος* an ihm wirksam machen kann. Wenn die Gemeinschaft des Glaubens in Philemon kräftig wird in Bezug auf Christus (Phlm. 6), so wird in ihm in individueller Weise ausgestaltet, was Christus ist. In Christus sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis beschlossen, auf Christus braucht man nur ernstlich hinzuschauen, um auch für das eigne Leben die Summe aller Weisheit und Erkenntnis zu erlangen Kol. 2, 3. Christus ist die Norm, nach der der Mensch alles messen kann Kol. 2, 8. Wo Christus in den Menschen eingeht, gewinnt der Friede Herrschaft Kol. 3, 15. Die Liebe, die aus der Erfassung des Wesens und Heilswirkens Christi im Herzen der Gläubigen aufgeht und alle Schranken und Unterschiede überwindet, heisst Eph. 3, 19 die Liebe Christi. So ist Christus sein Leben Kol. 3, 4. Gal. 2, 20. Phil. 1, 21, Christus wirkt in ihm Kol. 3, 17, Christi Sinn I Kor. 2, 16 und Wahrheit II Kor. 11, 10 ist in ihm, Christus redet in ihm II Kor. 13, 3.

[1]) Sie sind beschnitten worden mit der Beschneidung Christi Kol. 2, 11, ferner das charakteristische *σύν* in folgenden Aussagen: *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* Gal. 2, 19, vgl. Röm. 6, 6, *ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ* Kol. 2, 20, Röm. 6, 8, *συνετάφημεν* Röm. 6, 4. Kol. 2, 12, *σύμφυτοι γεγόναμεν* Röm. 6, 5, *συζήσομεν αὐτῷ* Röm. 6, 8, *συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ* Eph. 2, 5, *συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ* Kol. 3, 1, *συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* Eph. 2, 6.

Diese letzte Vorstellung wird aber auch umgekehrt, der Apostel redet in Christus *(ἐν Χριστῷ)* II Kor. 12, 19. Ähnlich Phil. 3, 8. 9 *ἵνα Χριστὸν κερδήσω καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ.* Das ist kein verschiedener Gedanke, denn auch hier ist Wesen und Art Christi das Bestimmende, nur wird Christus dann als Element gedacht, welches den Gläubigen umgiebt und in dem er sich bewegt. vgl. II Kor. 5, 17. Doch wird die Formel *ἐν Χριστῷ* wie die verwandten *ἐν κυρίῳ κτλ* auch häufig in abgeblassterer Bedeutung gebraucht.[1]) Phlm. 20 *ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ* heisst: erquicke mich, indem du das thust, was sich aus der Art Christi ergiebt. Phil. 1, 13 bedeutet *ἐν Χριστῷ* „um des Messias Jesus willen“. Röm. 9, 1 „unter Berufung auf Christus“. II Kor. 2, 17; 12, 19. Phil. 2, 1 „in der Gemeinschaft mit Christus“ u. ä. Es kann auch, namentlich bei Adjektiven, öfter einfach durch „Christ“, „Christen“ wiedergegeben werden I Kor. 3, 1; 4, 10; 15, 18. Röm. 16, 7. 10, bei substantivischen Begriffen als Adjektivum „christlich“ I Kor. 4, 17. II. Kor. 12, 2. Röm. 12, 5. 16, 9.

Aus der Anschauung des Apostels heraus, dass Christus das alles beherrschende Lebensprinzip zu werden bestimmt ist, ist dann zuletzt, schon in den früheren Briefen, stärker aber in Kol. Eph., der eigenartige Gedanke hervorgegangen, dass Christus einen Organismus bildet, einen Leib, zu dem die Gläubigen als Teile gehören I Kor. 6, 15; 12, 12. 27. Röm. 12, 5. Eph. 5, 30, dass Christus harmonisch alles zu durchdringen bestimmt sei Kol. 3, 11, dass die Kirche zum Vollmass der Fülle Christi gestaltet werden müsse Eph. 4, 12. 13 und dass Christus als Haupt über seiner Kirche walte Eph. 4, 15 (vgl. 1, 10); 5, 23. 24. 32.

So zeigt der Überblick über den Gebrauch des Christusnamens bei Paulus eine wundersame Verschmelzung des Bildes des in königlicher Macht thronenden himmlischen Herrn und seiner Kraft mit dem Bilde des auf Erden wandelnden Jesus, immer aber erscheint er nach der Seite seiner Heilsbedeutung für uns.

*Ἰησοῦς Χριστός.* Diese Benennung Jesu hat überall solenne Bedeutung. Sie dient insonderheit zur Hervorhebung der messianischen Würde Jesu. Es zeigt sich also auch hier, dass die appellative Bedeutung von *Χριστός*, trotzdem es ohne Artikel gewissermassen als zweiter Name hinzutritt, noch deutlich empfunden wird. Mehrfach begegnet die Wendung *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* Gal. 1, 1. Röm. 1, 8; 16, 27. Phil. 1, 11. Eph. 1, 5. Tit. 3, 6, und zwar in dem angegebenen Sinne der messianischen Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen.

---

[1]) J. Weiss ThStKr 1896, S. 7—33 und Titius, II, S. 260.

Von Jesus, der das von Gott ihm vorher bestimmte Eph. 1, 5 messianische Heilswerk vollbracht hat, ist die Rede Gal. 3, 1. I Kor. 2, 2; 3, 11. Röm. 16, 25. II Tim. 2, 8, und Röm. 5, 15. 17 wahrscheinlich mit der Nuance, dass es sich um das Thun des Menschen Jesus Christus handelt, im Gegensatz zu Adam. Als zur Vollendung gelangter Messias ist Jesus Gegenstand des Glaubens Gal. 3, 22. Röm. 3, 22,[1]) waltet er als Herr I Kor. 8, 6. Phil. 2, 11, offenbart sich in seiner messianischen Bedeutung Gal. 1, 12, verwirklicht die ATlichen Verheissungen Gal. 3, 14.[2]) Beachtung verdient auch, dass der Name Jesus voransteht in *Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν* II Kor. 13, 5, ferner Phil. 1, 11, wo von der durch Jesus Christus kommenden Frucht der Gerechtigkeit gesprochen wird. Hier erwarteten wir die Voranstellung der Messiasbezeichnung. Paulus aber schickt den Namen Jesus voraus, weil die messianische Wirkung für ihn schon in dem Erdenleben Jesu beginnt. Wandel und Wirkung des irdischen Jesus sind gleichartig dem, was Jesus jetzt im Zustand der Erhöhung ist. Auffällig sind Phil. 1, 19 und Tit. 3, 6. Dort erwartet Paulus Unterstützung durch den Geist Jesu Christi, hier spricht er vom heiligen Geist, den Gott ausgegossen hat über uns reichlich durch Jesus Christus. Man wird beidemale schwerlich an etwas anderes denken dürfen als an den von dem himmlischen Jesus gesendeten Geist. Die Erklärung der Stellung der beiden Namen kann dann nur die sein, dass der erhöhte Christus und der irdische Jesus gleiche Art an sich tragen.

*Χριστὸς Ἰησοῦς.* Diese Formel ist eine spezifisch paulinische. Der Doppelname *Ἰησοῦς Χριστός* kommt auch in andern NTlichen Schriften vor, Mt. 1, 1. 18; auch *Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός* Mt. 1, 16: 27, 17. 22 setzt diese Verbindung als gebräuchliche Formel voraus; ferner steht *Ἰησοῦς Χριστός* Mr. 1, 1. Joh. 1, 17; 17, 3, Hebr. 3 ×, I Petr. 9 ×, II Petr. 8 ×, I Joh. 6 ×, II Joh. 2 ×, Jud. 6 ×, Apk. 3 ×. Das Lukasevangelium hat den Doppelnamen *Ἰησοῦς Χριστός* nicht, Apg. dagegen 11 ×. Aber die umgekehrte Reihenfolge begegnet nur bei Paulus. Allenfalls in der Apostelgeschichte könnte man sie finden wollen. Aber auch Apg. 3, 20; 17, 3; 18, 5. 28 ist das vor *Ἰησοῦς* stehende *Χριστός* prädikativ; 5, 42 heisst gleichfalls: „sie verkündigten den Messias Jesus.“ Dann bleibt nur noch übrig 24, 24 *τῆς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν πίστεως.* Indessen auch da liegt vielleicht

---

[1]) Falls nicht *Ἰησοῦ* mit B Marcion zu tilgen ist.

[2]) In der ersten Auflage hatte Nestle hier *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, jetzt ist er Westcott-Hort (im Text) und B. Weiss gefolgt, die mit ℵB syr^sch aeth *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* lesen.

die paulinische Formel nicht vor, sondern es ist die Rede vom Glauben an den Messias Jesus.

Bei Paulus dagegen kommt die Verbindung *Χριστὸς Ἰησοῦς*[1]) zwar schon I Thess. vor *(ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)*, II Thess. hat sie nicht, aber erst vom Römerbrief an wird ihre Verwendung häufiger; auch Past. haben sie besonders oft, 24 ×. Kol. hat *Ἰησοῦς Χριστός* nicht, *Χριστὸς Ἰησοῦς* 3 ×, Eph. *Ἰησοῦς Χριστός* 1 ×, die umgekehrte Reihenfolge 10 ×, Phil. 3 × *Ἰησοῦς Χριστός* gegen 13 × *Χριστὸς Ἰησοῦς*. Der Grund dieser Bildung dürfte darin liegen, dass Paulus das Bedürfnis empfand, das Messianische an Jesus in den Vordergrund zu rücken. Daher steht *Χριστὸς Ἰησοῦς* meist in derselben Bedeutung, in der der Apostel das einfache *Χριστός* verwendete. Dies zeigen der parallele Gebrauch von *Χριστός* und *Χριστὸς Ἰησοῦς*. z. B. Gal. 2, 16; 3, 26f. 28f. Röm. 6, 3 *(ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν)* mit Gal. 3, 27 *(εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε)*. Eph. 2, 12f., Wendungen wie Glaube an Christus Jesus Gal. 2, 16; 3, 26. Kol. 1, 4. I Tim. 3, 13. II Tim. 3, 15, vgl. Eph. 1, 1, Apostel I Kor. 1, 1. II Kor. 1, 1. Eph. 1, 1. Kol. 1, 1. I Tim. 1, 1. II Tim. 1, 1, Knecht Röm. 1, 1. Phil. 1, 1. Kol. 4, 12, Gefangener Christi Jesu Phlm. 1. 9. Eph. 3, 1, Opferpriester Christi Jesu bei den Heiden Röm. 15, 16. Ferner heissen die Christen, wie *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, so auch *οἱ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ* Gal. 5, 24, die Galater haben den Apostel wie den Messias selbst *(ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν)* aufgenommen Gal. 4, 14, der Eckstein des Hauses Gottes ist Christus Jesus Eph. 2, 20, Gott wird das Gericht vollziehen *διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ* Röm. 2, 16, vgl. Phil. 1, 6. Paulus begehrt nach den Philippern in dem herzlichen Liebesgefühl, wie es Christus Jesus in sich trug Phil. 1, 8. So schreibt er denn auch, wo er zur gleichen Gesinnung mahnt, wie sie Christus bewiesen hat, und zwar sowohl in der Zeit der Praeexistenz wie auch der irdischen Lebenszeit: „Solche Gesinnung habt, wie sie auch in Christus Jesus vorhanden war“ Phil. 2, 5. I Tim. 2, 5 wird sogar vom Menschen Christus Jesus gesprochen.

An fast ²/₃ aller Stellen aber[2]) begegnet die Formel *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in den Abstufungen, die wir bei dem Terminus *ἐν Χριστῷ* fanden, oder die durch den Gebrauch des Namens „Christus“ be-

---

[1]) Sie steht fast immer ohne Artikel. Ausnahme ist Eph. 3, 1 vgl. Kol. 2, 6. Eph. 3, 11.

[2]) Abgesehen worden ist dabei von den Stellen, wo die Konstruktion des Verbums oder Substantivums *ἐν* bedingt, wie *καυχᾶσθαι ἐν* Phil. 3, 3, *καύχημα ἐν* Phil. 1, 26, *καύχησις ἐν* Röm. 15, 17, *ἐλπίζειν ἐν* 1 Kor. 15, 19, auch *πίστις ἐν* (die Stellen s. oben).

dingt sind.[1]) So dient sie zur Bezeichnung der Vorstellung der Lebensgemeinschaft mit Christus Gal. 3, 28; 5, 6. I Kor. 1, 30; 16, 24. Röm. 6, 11, der Einverleibung in die christliche Gemeinschaft Eph. 2, 13. 21, drückt aus, was in der Person Christi Jesu zu Tage getreten ist Phil. 2, 5, auch I Thess. 5, 18, dass in der Person Christi Jesu die Gläubigen zugleich mit gesetzt sind Eph. 2, 6. 10. II Tim. 1, 9, ferner dasjenige, was Christus seinem Wesen nach ist Phil. 4, 7; weiterhin abgeschwächtere Vorstellungen, wie „durch die Kraft Christi Jesu" I Kor. 1, 4; 4, 15. Gal. 2, 4. „in der Verbindung mit Christus Jesus" I Tim. 1, 14. II Tim. 1, 13; 3, 12, „um Christi willen" Phlm. 23, „durch Christus Jesus" I Thess. 2, 14. I Kor. 1, 2. 4. Röm. 3, 24; 8, 2. Phil. 3, 14. Eph. 2, 7. II Tim. 1, 1; 2, 1. 10, „Christ", „christlich" Röm. 8, 1; 16, 3. Phil. 1, 1.

*ὁ κύριος.* Wenn Jesus von Paulus *ὁ κύριος* genannt wird, so ist das Folge und Fortsetzung der dem irdischen Jesus gegenüber üblichen Anrede marana, maran,[2]) welche dazu führte, dass auch in der Erzählung von ihm in den Evangelien die Bezeichnung *ὁ κύριος* gebraucht wurde. In einer Stelle haben alle drei Synoptiker *ὁ κύριος*. Mt. 21, 3. Mr. 11, 3. Lk. 19, 31, Mr. ausserdem nicht, Mt. noch 24, 42 und in unsicherer Überlieferung 28, 6. Öfter dagegen nennen der 3. und der 4. Evangelist Jesum „den Herrn". Diese Bezeichnung Jesu begegnet auch in der Briefliteratur. *ὁ κύριος* ist aber auch Gottesname. Auf dem Boden des jüdischen Hellenismus war derselbe an die Stelle des Namens Jahve getreten,[3]) er begegnet in den LXX, den Apokryphen und Pseudepigraphen und ist von da aus auch in den Sprachgebrauch der Kirche eingedrungen. In Lk. 1. 2, wo der Evangelist den Stil der LXX nachahmt, wird *θεός* 17 ×, *κύριος* aber 22 × gesagt,[4]) während in den folgenden 22 Kapiteln nur noch 5, 17 der Gottesname *κύριος* gebraucht wird. In der Apostelgeschichte ist die Entscheidung oft schwierig, ob Gott oder Christus gemeint ist.[5]) Auf Gott dürfte *κύριος* 37 (36) ×, auf Christus 24 × bezogen werden.[6]) In Hebr. heisst Gott 2 ×, Christus

---

[1]) Darauf beschränkt sich im grossen und ganzen die Berechtigung der Behauptung von Sodens (S. 118), dass die Formel *Ἰησοῦς Χριστός* in Verbindung mit Präpositionen meist umgestellt werde zu *Χριστὸς Ἰησοῦς*.

[2]) Dalman S. 269 f.

[3]) Dalman S. 147.

[4]) In diesen Zählungen sind die ATlichen Citate ausser acht gelassen worden, aber nur die eigentlichen, nicht auch die Stellen, wo das AT vorschwebt oder den Ausdruck beeinflusst hat.

[5]) Apg. 25, 26 in der Rede des Festus an Agrippa: *περὶ οὗ ἀσφαλές τι γράψαι τῷ κυρίῳ οὐκ ἔχω* geht *κύριος* auf den Kaiser.

[6]) Abgesehen von den Stellen mit der Anrede *κύριε* und abgesehen von denen, in welchen *κύριος* prädikativ gebraucht wird wie 2, 36; 10, 36.

2 × κύριος, Jak. Gott 9 ×, Christus 4 ×. I Petr. Gott 1 ×, Christus 0 ×, II Petr. Gott 2 ×, Christus 0 ×. Apk. Gott 3 × und 10 × κύριος ὁ θεός, Christus 4 × (darunter 2 × κύριος κυρίων). Bei Paulus dagegen wird Gott 11 (12 ×) und 2 × Past. κύριος genannt, Christus 131 ×, dazu 15 (13) × in Past.[1]) ὁ κύριος als Gottesname kommt aber bei Paulus nur I. II Thess. I Kor. und vielleicht II Kor. 8, 21 vor, in den späteren Briefen abgesehen von ATlichen Citaten nicht, um dann noch 2 × (I Tim. 6, 15. II Tim. 1, 18) in Past. aufzutauchen. Die ATliche Bibelsprache und der Sprachgebrauch des jüdischen Hellenismus hat also in diesem Falle weniger Einfluss auf Paulus ausgeübt als auf Lk. Hebr. Jak., ja selbst auf Apk. ὁ κύριος wird ihm immer mehr der himmlische Jesus, dessen eigen er sich weiss mit all seinem Denken und Thun.[2]) Jesus war dem Apostel die Verkörperung Gottes. Dies geht auch aus der auch Apg. 2, 20 (?). 21. 25. I Petr. 3, 15 begegnenden Eigentümlichkeit hervor, dass bei Paulus öfters κύριος in ATlichen Citaten auf Jesus bezogen wird: II Thess. 1, 9. I Kor. 1, 31. II Kor. 10, 17. I Kor. 10, 9. II Kor. 3, 16. Röm. 10, 13. Eph. 6, 4. II Tim. 2, 19; 4, 14. In Röm. 14, 11 geht Jes. 45, 23 auf Gott, Phil. 2, 10 f. auf Christus.

Überwiegend nennt Paulus Jesum ὁ κύριος, wo er ihn als den erhöhten Herrn vor Augen hat, z. B. I Thess. 4, 15. 16. 17; 5, 2. 27. II Thess. 2, 2; 3, 16. I Kor. 4, 4. 5; 11, 32. II Kor. 3, 17. 18; 5, 8; 8, 5; 12, 1. 8. Röm. 10, 12. Phil. 4, 5. Kol. 3, 24. Eph. 4, 5. II Tim. 1, 18; 3, 11; 4, 8. 14. 17. 18. 22, oder aber, wo er, ähnlich wie bei der Anwendung des Namens Christi, an den ganzen Christus denkt I Kor. 15, 58; 16, 10. 22. II Kor. 3, 16; 8, 5; 11, 17. Röm. 12, 11; 14, 6. 8. Eph. 5, 10. 17. II Tim. 2, 24. Häufig ist die Formel ἐν κυρίῳ. Sie kommt 43 ×

[1]) Die Zählungen sind nicht sicher wegen der verschiedenen Möglichkeiten der Deutung.

[2]) Deissmann, Chr W 1900, Sp. 291 f. weist darauf hin, dass nicht nur die Könige des Ostens von altersher die „Herren“ ihrer als Sklaven geltenden Unterthanen sind, sondern diese Auffassung auch durch die orientalischen Religionen geht, die das Verhältnis der Gottheit zu ihrem Verehrer gern als das Verhältnis des „Herrn“ oder der „Herrin“ zum Sklaven ausdrücken. „Herr“ ist zur Zeit des Apostels Paulus „ein in der ganzen östlichen Welt allgemein verständlicher religiöser Begriff“. „Unser Herr“ ist „ein echt orientalisch empfundenes göttliches Prädikat“. Wenn aber Deissmann behauptet, Paulus habe den für die Christen des Ostens in dem Bekenntnis zu Jesu Christo als dem Herrn liegenden stillen Protest gegen andere Herren, insbesondere den römischen Caesar, empfunden und beabsichtigt, so ist bekannt, dass Paulus in der Nachfolge Jesu (Mt. 22, 21) zwischen dem politischen und religiösen Gebiet zu scheiden verstanden hat. Seine Briefe geben kein Recht, eine andere als die rein religiöse Bedeutung des Namens „Herr“ in der Anwendung auf Jesus zu statuieren.

vor, umfasst also $^1/_3$ aller Stellen; in Past. begegnet sie nicht. Sie hat die gleichen Bedeutungen wie die parallelen *ἐν Χριστῷ, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*[1]) Ein Verweilen im Lebenselement Christus drückt *ἐν κυρίῳ* aus I Thess. 3, 8. Phil. 4, 1. Phlm. 16. Eph. 6, 10; es bedeutet „durch die Kraft des Herrn“ I Kor. 9, 1. 2, „durch Ausgestaltung dessen, was der Herr ist“ I Kor. 15, 58. Röm. 16, 12, „in der Verbindung“ oder „der Gemeinschaft mit dem Herrn“ I Kor. 7, 22; 16, 19. Röm. 16, 22. Phil. 2, 24. 29; 3, 1; 4, 4. Kol. 3, 18. Eph. 2, 21; 6, 1; sie dient zur Bezeichnung des Christlichen überhaupt I Kor. 7, 39. Röm. 16, 2. 8. 11. Phil. 1, 14. Phlm. 20. Eph. 4, 1; 5, 8; 6, 21.

Öfter aber redet Paulus, entsprechend dem urchristlichen Sprachgebrauch, von Jesus als dem Herrn, wenn er auf sein irdisches Leben bezugnimmt. So erwähnt er Brüder des Herrn I Kor. 9, 5. Gal. 1, 19, spricht von Worten I Thess. 4, 15, von Geboten I Kor. 7, 25. 10. 12; 9, 14, Überlieferungen I Kor. 11, 23, von der Nachahmung I Thess. 1, 6, von dem Tod I Kor. 2, 8; 11, 26, der Auferweckung des Herrn I Kor. 6, 14. Aber auch bei diesem Gebrauch zeigt sich die unlösliche Zusammengehörigkeit des Bildes des erhöhten und des irdischen Herrn im Geiste des Apostels. Ebenso, wie er nach dem Gesagten Gebote des irdischen Herrn kennt, so auch solche des Erhöhten I Kor. 14, 37, die natürlich eine innere Einheit bilden und von denen die einen ebenso verbindlich sind wie die anderen. Spricht er vom Teilhaben am Tische des Herrn I Kor. 10. 21, vom Trinken des Kelches des Herrn I Kor. 10, 21, vgl. 11, 27, so meint er Blut und Leib des Herrn, welche in den Tod gegeben worden sind, aber als sakramentale Gabe, die nunmehr der erhöhte Herr spendet; legt er in der Gemeinschaft mit dem Herrn Zeugnis ab, dass die Christen nicht mehr in der Verkehrtheit heidnischen Sinnes wandeln dürfen Eph. 4, 17, mahnt er sie, zu verstehen, welches der Wille des Herrn sei Eph. 5, 17, vgl. I Thess. 4, 1 ff., verwahrt er sich dagegen, dass er mit seinem Reden in Unverstand nach der Norm, die der Herr ist, rede II Kor. 11, 17, fordert er die Kolosser auf 1, 10, zu wandeln würdig des Herrn, so ist überall die Vorstellung des Herrn als des Trägers des vollkommenen und vorbildlichen Erdenlebens in seinem Geiste lebendig, und so sehr sind ihm der himmlische Herr und der irdische Jesus eine Einheit, dass

[1]) Wenn daher Paulus Phil. 4, 13 sagt: „ich vermag alles in dem, der mir die Kraft giebt“ *(ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με)*, so kann das ebensowohl *ἐν Χριστῷ*, wie *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, oder *ἐν κυρίῳ* bedeuten. Vgl. Eph. 1, 6 f.

er sagen kann, sie haben „den Herrn der Herrlichkeit“ *(τὸν κύριον τῆς δόξης)* gekreuzigt I Kor. 2, 8.

*ὁ κύριος (ἡμῶν) Ἰησοῦς.* Diese Wendung kommt Hebr. Jak. I Petr. Jud. nicht vor, Apk. am Schluss und II Petr. am Anfang je 1 ×, dagegen 14 × in Apg. Bei Paulus entfallen von den 24 Stellen 10 auf I. II Thess.; in Phil. Kol. Phlm. Eph. findet sich der Ausdruck je 1 ×, Past. nicht. Die umgekehrte Stellung, *Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν*, begegnet bei Paulus nur zweimal, I Kor. 9, 1 und Röm. 4, 24. Eine sachliche Verschiedenheit bedingt die Umkehrung nicht. Der Gebrauch der Bezeichnung Jesu als Herr nimmt bei Paulus in der späteren Zeit ab; in den Thess. und auch weiterhin ist er analog der Verwendung in Apg. Die fragliche Benennung Jesu darf daher als aus dem Sprachgebrauch der ältesten Gemeinde entlehnt betrachtet werden. Der Grund, weshalb Paulus sie allmählich mehr abstreifte, ist vielleicht, dass sie etwas Solennes hat, der Apostel aber dafür vollere Formeln anwendete. Jesus wird mit diesem Namen als der durch das Erdenleben hindurch zur Erhöhung und Herrscherstellung Gelangte erfasst. Dabei fällt das Gewicht naturgemäss auf das letztgenannte Moment. Der christliche Glaube richtet sich auf Gott auf Grund dessen, dass er Jesum von den Toten erweckt und zum Herrn der Christen gemacht hat Röm. 4, 24. Paulus wurde Apostel, als er „Jesum, unsern Herrn“ sah I Kor. 9, 1. Freilich in eben dieser so wichtigen Stelle ist gerade durch die Wahl des Namens Jesus statt Christus den Gegnern des Apostels angedeutet, dass er von demselben Jesus sein Apostelamt habe, wie die älteren Apostel. Der irdische und der erhöhte Jesus sind dieselbe Person. Öfters wird von der Parusie des Herrn Jesus gesprochen I Thess. 2, 19; 3, 13. II Thess. 1, 7. 12; 2, 8. II Kor. 1, 14; im Namen des Herrn Jesus vollzieht Paulus in Korinth das Gericht an dem Blutschänder I Kor. 5, 4; ferner gehören hierher die Wendungen „Gott, unser Vater, und der Herr Jesus“ I Thess. 3, 11, vgl. II Kor. 11, 31, „die Gnade unseres Herrn Jesus sei mit euch“ Röm. 16, 20. I Kor. 16, 23, vgl. Apk. 22, 21, „ich hoffe in dem Herrn Jesus“ (= nach dem Willen Jesu), Timotheus bald zu euch zu senden Phil. 2, 19, auch I Thess. 2, 15 (Tötung) und II Kor. 4, 14. Röm. 4, 24 (Auferweckung des Herrn Jesus). An den ganzen Jesus wird gedacht, wenn vom Evangelium des Herrn Jesus II Thess. 1, 8 oder vom Glauben an den Herrn Jesus Eph. 1, 15 oder von Liebe und Treue in Bezug auf den Herrn Jesus Phlm. 5 die Rede ist. Aber I Kor. 11, 23 (vgl. Apg. 1, 21; 20, 35) ist *ὁ κύριος Ἰησοῦς* der irdische Jesus, wie er die bedeutsame Handlung des Abendmahls vollzieht. Mahnt Paulus Kol. 3, 17, alles was sie thun in Wort oder in Werk, zu thun

im Namen des Herrn Jesus, so wirkt sicher das Vorbild mit, das Jesus selbst auf Erden gegeben hat. Ja, Röm. 14, 14 „Ich weiss und bin überzeugt in dem Herrn Jesus, dass nichts an sich unrein ist“ hat Paulus sogar bestimmt das Wort Mt. 15, 11. Mr. 7, 15 im Auge. Die Gemeinschaft mit Jesus, die durch *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* ausgedrückt wird, bezieht sich also auf den erhöhten Herrn dergestalt, dass dieser zugleich der Träger und Repräsentant des Thuns des irdischen Jesus ist. Auch I Thess. 4, 1. 2 liegt die gleiche Zusammenschau der Gebote des irdischen und der Willensrichtung des erhöhten Jesus vor.

*ὁ κύριος (ἡμῶν) Χριστός.* Nur an 2 Stellen, Röm. 16, 18. Kol. 3, 24, findet diese eigenartige Zusammenstellung der beiden Jesum über das Menschenmass hinaushebenden Namen statt, das NT kennt sie sonst nicht. Röm. 16, 20 wird diese Wendung auch alsbald durch die geläufigere *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς* abgelöst. Bezeichnender Weise spricht Paulus an beiden Stellen von einem diesem Herrn Christus schuldigen Dienst *(δουλεύειν)*. Die Unterscheidung, die von Soden[1]) machen will, indem er behauptet, Röm. 16, 18 sei *κύριος* durch den Beisatz *ἡμῶν* eine Verhältnisbezeichnung, nicht eine Wesensbezeichnung, ist nicht im Geiste des Apostels gemacht. Denn dem Paulus ist, da es sich ihm immer um ein Glaubensverhältnis zu Christus handelt, nie um eine abstrakte Betrachtung, eine Wesensbezeichnung Christi stets zugleich Verhältnisbestimmung. Röm. 16, 18 mit *ἡμῶν* und Kol. 3, 24 ohne *ἡμῶν* sind jedenfalls direkte Parallelen.

*ὁ κύριος (ἡμῶν) Ἰησοῦς Χριστός.* Sind schon *Ἰησοῦς Χριστός* und *ὁ κύριος Ἰησοῦς* solenne Namen Jesu, so gilt dies in noch höherem Masse von der jetzt in Frage stehenden Benennung. Sie drückt in umständlicher und feierlicher Weise die Würdestellung Jesu den Gläubigen gegenüber aus und hat etwas Bekenntnismässiges. Als Eigentümlichkeit des Paulus kann sie nicht bezeichnet werden. Hebr. hat sie oder eine ähnliche überhaupt nicht, auch nicht Apk.[2]) I Petr. 1, 3 und Jak. 1, 1 haben sie in Anlehnung an den paulinischen Briefstil, Jak. ausserdem 2, 1. Aber auch II Petr. wird sie 6 × verwendet, zum Teil erweitert, Jud. 4 ×, Apg. 4 ×. Bei Paulus steht die Formel meist im Eingangs- und Schlussgruss, I Thess. II Thess. (Eingangsgruss 2 ×). Gal. II Kor. Phil. Phlm. Eph. (Schlussgruss 2 ×); nur im Eingangsgruss I Kor. (2 ×). Röm. In

[1]) S. 118.

[2]) Falls nicht 22, 21 mit B und einer Anzahl Versionen zu *χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* hinzuzufügen ist *Χριστοῦ*.

Kol. und Past. findet sie sich weder im Eingangs- noch Schlussgruss. Ferner wird sie in den eigentlichen Briefeingängen mehrfach gebraucht I Thess. 1, 3. I Kor. 1, 7. 8. II Kor. 1, 3. Eph. 1, 3. Häufig tritt diese Bezeichnung auf, wo Jesus in Verbindung mit Gott genannt wird. So ausser einem Teile der citierten Eingangsgrüsse und Briefeingänge in II Thess. 1, 12; 2, 16. I Kor. 6, 11; 15, 57. Röm. 15, 6. Eph. 1, 17; 5, 20. In allen Stellen aber kommt durch diesen Ausdruck das Heilsmittlerische in Jesu Person zum starken Ausdruck, auch wo Paulus im Namen des Herrn Jesu Christi gebietet II Thess. 3, 6. 12. I Kor. 1, 10. Diese Stellen zeigen wiederum, dass Jesus als der Erhöhte und Herr dem Apostel als der Art und dem Wesen nach gleich mit dem auf Erden wandelnden und gebietenden Jesus vorschwebt. Dieser Herr Jesus Christus ist so sehr eine den ganzen Christus umfassende Einheit, dass II Kor. 8, 9 von ihm gesagt wird, er trat aus der himmlischen Daseinsform in die menschliche über, und Röm. 13, 14 die Aufforderung ergeht: „Zieht an den Herrn Jesus Christus“. Auch kann Paulus wie von dem Kreuze Christi Gal. 6, 12, so von dem Kreuz unseres Herrn Jesu Christi sprechen Gal. 6, 14.

*Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριος (ἡμῶν, μου)* und *Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.* Diese beiden Namen sind nicht zwei verschiedene Umkehrungen der soeben behandelten Bezeichnung Jesu, sondern in beiden ist *ὁ κύριος* als Apposition zu fassen. Sie sind also Näherbestimmungen und Erweiterungen der Namen *Χριστὸς Ἰησοῦς* und *Ἰησοῦς Χριστός.*[1]) Dies wird bestätigt durch die Beobachtung, dass in I. II Thess. Gal. die erstgenannte Verbindung nicht begegnet, da *Χριστὸς Ἰησοῦς* erst allmählich von Paulus mehr gebraucht wird. Beide Formeln haben etwas sehr Feierliches. Im Einzelnen gilt auch hier, dass Paulus *Χριστὸς Ἰησοῦς* sagt, wenn er das Messianische im Allgemeinen in den Vordergrund rücken will, während Röm. 5, 21 und 7, 25 die Voranstellung von *Ἰησοῦς* dadurch veranlasst ist, dass an das heilsmittlerische Thun Jesu während seines Erdenlebens, hauptsächlich an seinen Tod als Gehorsamsthat und Opferleistung gedacht wird, und Röm. 1, 4 der Durchgang Jesu durch die Davidssohnschaft nach dem Fleisch zur Herrlichkeitsstellung vorschwebt. Auch I Kor. 1, 9, wo von der Berufung in die Lebensgemeinschaft des Sohnes Gottes die Rede ist, bestimmt die Anschauung des geschichtlichen Verlaufes der göttlichen Heilsveranstaltung die Aufeinanderfolge von *Ἰησοῦς Χριστός.*

---

[1]) Unrichtiges hierüber bei Haussleiter S. 14 ff., aus dem soeben angegebenen Grunde, sowie deshalb, weil es nicht angeht, die Überlieferung um eines dogmatischen Satzes willen zu meistern.

*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Mit diesem Namen kommt das Messianische an Jesus, nur stärker und unter bestimmter Bezugnahme auf seine Herkunft, zum Ausdruck.[1] Die Vorstellung des Apostels vom „Sohne Gottes“ ist Röm. 1, 2—4 am ausführlichsten entwickelt. Das Evangelium Gottes, dessen Träger Paulus ist, handelt von dem Sohne Gottes, der aus einer praeexistenten Lebensform herausgetreten ist, Davids Nachkomme seiner fleischlichen Abstammung nach wurde, aber erst nach und auf Grund der Auferstehung von den Toten zum Sohne Gottes in voller Herrschaftsstellung erhoben wurde. Der, welcher diese verschiedenen Daseinsphasen durchgemacht hat, ist dem Apostel Jesus Christus, unser Herr. Danach kann Paulus, wenn er von Jesus als Sohn Gottes spricht, dies in verschiedener Weise thun, indem er nämlich die Gesamterscheinung oder einzelne der genannten Zustandsformen ins Auge fasst. An den eben V. 2—4 geschilderten Sohn Gottes im umfassenden Sinne denkt er wohl Röm. 1, 9, auch II Kor. 1, 19.[2] Den Praeexistenten, aber natürlich als den Messias, meint er Gal. 4, 4. Röm. 8, 3, das Todesleiden Röm. 8, 3; 5, 10; 8, 32, die messianische Machtübung an den Gläubigen I Thess. 1, 10. Gal. 4, 6. I Kor. 15, 28.[3] vgl. Röm. 8, 29. I Kor. 1, 9. „Sohn Gottes“ kann auch einfach Äquivalent für *Χριστός* sein I Thess. 1, 10. Gal. 1, 16; 2, 20. Kol. 1, 13. Eph. 4, 13.

Jesus als *ἄνθρωπος*. Mit Ausnahme von I Tim. 2, 5 liegt an den hierher gehörigen Stellen eine Parallele zu, bezw. ein Gegensatz gegen Adam als erstes Menschheitshaupt vor. Schon daraus ist ersichtlich, dass bei dieser Bezeichnung Jesu der Nachdruck auf der geschichtlich-menschlichen Erscheinung und Wirksamkeit Jesu liegt. Dies tritt denn auch Röm. 5, 15 ff. I Kor. 15, 21 offen zu Tage. In beiden Stellen wird von demjenigen gesprochen, was Jesus durch sein Thun auf Erden als zweites Haupt der Menschheit dieser erwirkt hat: Leben *(ζωή)*. Um des Zusammenhangs willen von I Kor. 15, 45 ff. mit dem V. 21 f. angeschlagenen Gedanken *(ζωοποιηθήσονται* V. 22 = *εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* V. 45*)*, und weil mir die viel-

---

[1] Dalmans Untersuchungen über die Bezeichnung Jesu als Gottessohn durch andere Menschen S. 224 ff. und durch die Synoptiker S. 236 f. befriedigen nicht. Denn es ist weder richtig, dass Jesus von keinem Zeitgenossen „der Sohn Gottes“ genannt wurde, noch dass die Synoptiker als Hellenisten bei *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* im Gegensatz zu *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* an den „von Gott Geborenen“ gedacht haben. Das ist nur eine Bedeutung neben anderen auch bei den Synoptikern.

[2] Hier ist das Aufeinanderstossen von *ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς* und *Χριστὸς (Ἰησοῦς)* hart, daher man zweifelhaft sein kann, ob nicht die Lesart von ℵ^c^BDEF etc it vulg: *Ἰησοῦ Χριστοῦ* vorzuziehen ist.

[3] Hier fällt das absolute *ὁ υἱός* auf, eine Reminiscenz an Mt. 11, 27.

fach vorgetragene Exegese von V. 45 ff. unrichtig erscheint,[1]) kann ich aber auch den *ἔσχατος Ἀδάμ* V. 45, den *δεύτερος ἄνθρωπος* V. 47 und den *ἐπουράνιος* scil. *ἄνθρωπος* V. 48. 49 nur für den postexistenten Christus halten. Ich bestreite daher das Recht Holstens[2]) und seiner Nachfolger, auf Grund der Stelle *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* scil. *ἐστίν* — so steht da, nicht *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* — von einem praeexistenten göttlichen Menschen Christus zu reden, der sich zum Zweck der Erlösung mit einem irdischen Menschen verbinde. Ohne die Gegenüberstellung Adam-Christus hätte der Apostel hier (V. 47 ff.) nicht den Ausdruck *ἄνθρωπος* gebraucht, da dieser seinen Gedanken gar nicht vollständig zum Ausdruck bringt. Als der zum Himmel Erhöhte ist Christus von ihm sonst nie *ἄνθρωπος* genannt worden, sondern dafür wählt er die Bezeichnung *κύριος* und *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Mit gutem Grunde, denn es ist nur eine Seite am Wesen des erhöhten Christus, dass er auch *ἄνθρωπος* ist. Die Vorstellung von Jesus als dem zweiten Adam eignet sich nicht zum Ausgangspunkt der paulinischen Christologie.[3])

Das Ergebnis unserer Untersuchung über die Namen, mit denen der Apostel Jesum bezeichnet ist dies: Der lebendige, erhöhte Christus beherrscht das christliche Denken des Paulus.[4]) Christus, wie er in königlicher Macht über den Gläubigen, den Gemeinden, ja der Welt waltet. Aber die entscheidendsten Züge dieses Bildes sind aus dem Leben und Wirken Jesu auf Erden, einschliesslich der dasselbe vollendenden Auferstehung entnommen.[5]) Und noch weiter muss gegriffen werden: auch der praeexistente Christus ist ihm mit dem irdischen und dem erhöhten Christus eine Einheit, eine Person, deren Wesen und Art in allen diesen verschiedenen Daseins-

[1]) S. meine Schrift: Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus. 1899. S. 34 ff.

[2]) Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. 1868, S. 422 f.

[3]) So neuerdings wieder W. Brückner PrMH 1900. S. 427.

[4]) Ebenso Deissmann, Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“ 1892. S. 80. Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart 1895, S. 86 ff.

[5]) Mit der Beschränkung auf die Frage der Rechtfertigung hängt es wohl zusammen, wenn Schäder, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus 1891, den Mittelpunkt der paulinischen Verkündigung in dem lebendigen übergeschichtlichen Jesus Christus selber findet, aber in ihm doch nur insofern, als er die Ereignisse seines Todes und seiner Auferweckung hinter sich hat und deren grundlegliche Heilswirkungen in sich befasst. Immerhin aber wäre dagegen geltend zu machen, dass die Rechtfertigung im strengsten Sinne auf das Todesleiden Christi allein zu begründen ist, in erweitertem Sinne aber aus dem Leben Christi nicht nur das Todesleiden in Betracht kommt.

formen die gleiche ist.[1]) Es ist falsch zu behaupten, dass das Bild des irdischen Jesus im Geiste des Apostels ein abgeblasstes gewesen sei. Im Gegenteil sind die stärksten religiösen und sittlichen Impulse, die der Apostel überhaupt erhalten hat, von diesem Jesus ausgegangen. Als erhöhten Herrn hat er ihn nur deshalb unbedingt anerkennen können und müssen, weil in der Lebensführung Jesu das Göttliche ihn unmittelbar und mit zwingender Notwendigkeit ergriffen hatte. Der Apostel erkennt dies in Jesu in göttlicher Kraft vollzogenem heilsmittlerischen Thun, seinem Opfertod und der darauffolgenden Auferstehung und Erhöhung. Aber auch sein Wandel auf Erden hat ihm unbedingt vorbildliche, ja messianische Bedeutung.[2]) Das zeigt sich besonders daran, dass der Apostel auf das stärkste bestrebt ist, dies Leben, das Christus gelebt hat, durch die Kraft Christi in seinem Leben und Beruf nachzubilden. Auch als Praeexistenten hat der Apostel Jesum deshalb geglaubt, weil in Jesu Person ihm das Göttliche entgegengetreten war, das aber als solches ein Ewiges, nicht erst in der Zeit Entstandenes sein muss.

Diese Grundgedanken der paulinischen Anschauung von Christus gilt es nun an der Hand des in den Briefen des Apostels vorliegenden Materials weiter auszubauen.

### 3. Christus ist dem Apostel Gegenstand des Glaubens auf Grund seiner Gesamterscheinung.

Von seiner Untersuchung über die Christusvision des Paulus an[3]) bis zu der nachgelassenen paulinischen Theologie[4]) hat Holsten die Behauptung verfochten, dass die Thatsache des Kreuzestodes Jesu und ihr Verständnis als des gottgewollten Todes des Messias die Bekehrung des Apostels verursacht und seine ganze christliche

[1]) Schmoller, StKr 1894, S. 667: „Der erhöhte Christus ist ihm wahrlich nicht etwa eine Person für sich, eine ganz neue, selbständige Person, sondern eine mit dem irdisch-geschichtlichen Jesus identische.“ Deissmann, ThLZ 1895, Sp. 522: „Der erhöhte Christus ist dem Apostel genau dieselbe geschichtliche reale Grösse in der Gegenwart, die ihm der erniedrigte Christus in der Vergangenheit ist.“

[2]) Am eigenartigsten ist das Heilswalten des erhöhten und des irdischen Jesus Eph. 2, 17 zusammengefasst, wo das Subjekt der Aussage *Χριστός* ist: „Er kam und verkündigte Frieden *(ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην)* euch, die fern waren, und Frieden denen, die nahe waren.“ Die mit dem Kommen gleichzeitig gebrachte Friedensbotschaft ist, da sie an Juden wie an Heiden gerichtet gedacht wird, nicht die vom irdischen Jesus ausgerichtete, sondern das „Kommen“ umfasst sein ganzes, bis in die Gegenwart des Apostels reichendes Erlöserwirken. Daher kann aber auch seine Frohbotschaft keinen geringeren Umfang haben.

[3]) ZwTh 1861 Heft 3.

[4]) Das Evangelium des Paulus, Teil II, herausgeg. von Mehlhorn 1898.

Theologie getragen habe. E. W. Mayer[1]) jedoch hat neuerdings die Auferweckung des gekreuzigten Christus als Mittelpunkt des paulinischen Glaubens erfasst.[2]) Andere vermitteln zwischen beiden Anschauungen. Und in der That enthält sowohl die eine wie die andere Richtiges. Aber nicht einmal zusammengenommen geben sie den vollen Inhalt der Heilsbedeutung Christi für Paulus: Gegenstand des Glaubens und Träger alles Heils ist dem Apostel der ganze Christus, nicht mehr und nicht weniger.

Das Kreuz Christi freilich hat Paulus selbst sehr oft in den Vordergrund seiner Verkündigung gerückt Gal. 3, 1; 5, 11; 6, 12. 14. I Kor. 1, 17. 18. 23; 2, 2. 8. II Kor. 13, 4. Phil. 2, 8; 3, 18. Kol. 1, 20; 2, 14. Christi Tod I Kor. 11, 26. Röm. 5, 10; 6, 3. 4. 5. 9. Phil. 2, 8; 3, 10. Kol. 1, 22, Christi Sterben I Thess. 4, 14; 5, 10. Gal. 2, 21. I Kor. 8, 11; 15, 3. II Kor. 5, 14 f. Röm. 5, 6. 7. 8; 6, 8. 10; 8, 34; 14, 9. 15 ist der Grund der Erlösung I Kor. 1, 30. Röm. 3, 24. Kol. 1, 14. Eph. 1, 7 und Versöhnung Röm. 5, 10 f. II Kor. 5, 18—20. Kol. 1, 20. 22. Eph. 2, 16. Christus hat im Tode einen teuren Kaufpreis gezahlt I Kor. 6, 20; 7, 23, den Fluch des Gesetzes Gal. 3, 13, der Sünde II Kor. 5, 21 getragen, uns zu gut I Thess. 5, 10. Gal. 2, 20. I Kor. 8, 11. II Kor. 5, 14 f. Röm. 14, 16, nämlich um uns die Sündenvergebung zu erwirken I Kor. 15, 3. Röm. 4, 25. Kol. 1, 14. Gal. 1, 4. Röm. 6, 10. Die Anerkennung und Beugung unter diese Predigt schliesst schon notwendig das Moment des Glaubens in sich. Noch deutlicher tritt dasselbe hervor, wenn Paulus verkündigt, dass mit diesem Thun Christi für die Seinen unmittelbar das Entnommensein aus dem Bereich der gegenwärtigen bösen Weltperiode Gal. 1, 4 und die Versetzung in das Gottesreich Kol. 1, 13, vgl. 2, 13, gegeben sei.[3]) Andererseits wird in der That die Auferweckung Christi nicht nur neben den Tod I Thess. 4, 14. Röm. 14, 9, sondern an Bedeutung auch über denselben gestellt Röm. 8, 34 *(Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών,*

[1]) Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus. 1899. S. 100 ff.

[2]) Vgl. Titius, II, S. 253: „Das Moment des Todes ist das subordinierte. Das, worauf es in letzter Linie ankommt, ist die Teilnahme am Leben Jesu."

[3]) Mayer bestreitet mit Unrecht, dass Paulus den Glauben an den Tod des Herrn verlange. I Thess. 4, 14 ist sowohl Tod wie Auferstehung Jesu Gegenstand des Glaubens. I Kor. 15, 3 gehört zu den Hauptstücken, die Paulus in Korinth überliefert hat, die Kunde vom Sühntod und der darauffolgenden Auferweckung Christi. Er schliesst die Erinnerung an diese Anfangspredigt mit den Worten „So verkündigen wir, und so habt ihr geglaubt" V. 11. Das Gleiche geht hervor aus I Kor. 1, 18; 2, 2. Gal. 3, 1. Auch die Taufe Röm. 6, 3 vgl. mit V. 8. Kol. 2, 12 und das Abendmahl (I Kor. 11, 26: „Denn so oft ihr dies Brot esst und den Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn") kann nicht ohne Einschluss des Glaubens verstanden werden.

*μᾶλλον δὲ ἐγερθείς)*: 4, 24. Kol. 2, 12. auch I Thess. 1, 10, ja allein als Inhalt des christlichen Glaubens genannt Röm. 10, 9. II Tim. 2, 8. Entspricht es doch der Eigenart des Apostels, unbekümmert darum, ob er den ganzen Inhalt seines Glaubens zum Ausdruck bringe oder nur eine bestimmte Seite, immer dasjenige in den Vordergrund zu rücken, was im Zusammenhang seiner jedesmaligen Erörterung von Bedeutung ist.[1])

Aber da, wo er zusammenfasst, was ihm Christus ist, müssen sich auch die Grundthatsachen der Heilsbegründung, wie es Tod und Auferstehung sind, der Einheit der ganzen Erscheinung Christi und der Bedeutung des ganzen Christus unterordnen. Das kürzeste Bekenntnis, das wir haben, ist zugleich das inhaltreichste: „Herr ist Jesus" I Kor. 12, 3. Röm. 10, 9, vgl. Phil. 2, 11. Es geht aus von der Bezeugung der Herrscherstellung, welche Jesus einnimmt, aber eben der Jesus, der erschienen ist im Fleisch I Tim. 3, 16, dessen irdisches Wirken klar vor Augen liegt, der durch Tod und Auferstehung hindurch zu der gegenwärtigen Herrscherstellung gelangt ist. Wenn das paulinische Evangelium nichts anderes ist, als die Verkündigung des Christus (die Stellen s. S. 17—21), so kann das eine oder das andere an diesem Christus als besonders wichtig hervorgehoben werden, es kommt dem Apostel doch in Wahrheit auf die Vollsumme dessen an, was die Gesamterscheinung Christi an Heilsgütern in sich schliesst.[2]) Auch in den älteren Briefen wird

[1]) Ich kann Deissmann, Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu", S. 80 f., nicht zustimmen, wenn er sagt, uns erscheine nur der irdische Jesus von Nazareth mit seinem durch Geburt und Tod begrenzten Leben als „geschichtlicher" Christus. „Bei dem Apostel Paulus . . . ein Bewusstsein des modernen Geschichtsbegriffes zu suchen, ist ein Anachronismus". Redete er von dem erhöhten Christus, so war er sich nicht bewusst, den Boden der Geschichte verlassen zu haben. Dem antiken Menschen ist vielmehr Historie „alles, was im Himmel und auf Erden und unter der Erden, was in Zeit und Ewigkeit bei Göttern, Heroen und Menschen vorgeht". Meines Erachtens hat sich Deissmann hier arg vergriffen. Paulus will keineswegs als Historiker verstanden werden, so gewiss er auch eine geschichtliche Kunde übermittelt, sondern immer als christlicher Apostel; auch dass von dem antiken Menschen alles, was in Zeit und Ewigkeit bei Göttern, Heroen und Menschen vorgehe, als Geschichte verstanden werde, ist eine starke Übertreibung, ein durchaus schiefes Urteil. Dass die Auferstehung Jesu aber zu der Geschichte dieses Lebens gehört, dass dies Leben ohne die Thatsache der Auferstehung unvollständig ist, glaube ich unbedingt behaupten zu müssen. Das Warum wird in der nachfolgenden Erörterung deutlich werden. Vgl. hierzu Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus [2] 1896, S. 62 ff.

[2]) I Kor. 2, 2: Ich wusste nichts in eurer Mitte „ausser Jesum Christum, und diesen als Gekreuzigten", das ist die Predigt, die Paulus eben „in Erweisung des Geistes und der Kraft" gebracht hat. Ebenso zeigt der Fortgang nach Gal.

doch eigentlich nur im Kampfe mit dem Judenchristentum, und auch da nicht einmal immer, die Person Christi als Massstab alles Christlichen mit Bezug auf die Frage nach dem Heilsweg hingestellt. Wo Paulus aber nicht die Fesseln der Polemik spürt, sondern die Fülle seiner christlichen Erfahrung dem Bedürfnis der Gemeinden entsprechend zum Ausdruck bringt, da quillt das Zeugnis von der lebenspendenden und deshalb die Erlösung in sich tragenden Macht Christi, d. h. aber eben der Gesamtheit dessen, was Christus war und ist, überwältigend hervor. Auch der Galaterbrief enthält Worte wie 3, 27, dass alles ankomme auf das Anziehen Christi, auf die neue Kreatur 6, 15, den Wandel im Geist 5, 25, den Glauben, der durch Liebe wirksam wird 5, 6. Röm. 14 und 15 beleuchten die Gemeindeverhältnisse unmittelbar in dem Lichte der Gesamterscheinung Christi. Im zweiten Korintherbriefe erbringt auch die Polemik gegen die Judaisten den Nachweis, dass der gekreuzigte und erhöhte Christus wie der irdische Jesus der Träger der göttlichen Herrlichkeit und des himmlischen Lebens ist. I Kor. 1, 30 heisst Christus unsere Weisheit von Gott her, unsere Gerechtigkeit und Heiligkeit und Erlösung; Kennzeichen des Heils ist es, den Sinn Christi zu haben I Kor. 2, 16; der Grund, der gelegt ist und ausser dem es keinen andern giebt, ist „Jesus Christus“ I Kor. 3, 11. Die Korinther dürfen deshalb ihren Leib nicht durch Sünden der Unzucht entwürdigen, weil sie in organischen Zusammenhang mit Christus getreten sind I Kor. 6, 12—20. Phil. 3, 8 ist die Gewinnung des ganzen Christus das nunmehrige Lebensziel des Apostels, und nach 3, 10 umfasst die Erkenntnis Christi das Doppelte, die Kraft seiner Auferstehung und die Anteilnahme an seinen Leiden, die nicht auf den Kreuzestod zu beschränken sind. Überhaupt tritt in den paulinischen Briefen in dem Masse, als die judaistische Gefahr ihren bedrohlichen Charakter verliert, der Gedanke der Ausgestaltung dessen, was in der Person Jesu an Gütern in der Menschenwelt lebendig geworden ist, für den Einzelnen wie für die Gesamtheit der christlichen Gemeinschaft, bedeutsam hervor,[1]) Christus wird nicht nur als Begründer des Heils erfasst, sondern auch als Ziel. Dann ist aber die Beschränkung seiner Heilsbedeutung auf den Tod oder die Auferstehung unzulässig.

---

3, 1. I Kor. 1, 22 (Geistverleihung), dass der Apostel die Kreuzespredigt nicht isoliert hat, und sogar Gal. 2, 16—21 in einer die Rechtfertigungsfrage betreffenden Stelle, bricht V. 20 „es lebt aber in mir Christus“ das Bewusstsein der Lebensgemeinschaft mit Christus machtvoll hervor, ein Bewusstsein, das auf anderen Thatsachen als auf dem Kreuze Christi fusst.

[1]) Ansätze hierzu finden sich schon II Thess. 1, 10. 12. Vgl. Bornemann z. d. St.

Es hat sich bitter gerächt, dass man die paulinische Theologie so lange einseitig als „Lehre“ begriff. Bei Luther finden sich reiche Ansätze zu einer lebensvollen Erfassung der persönlichen Macht Christi. Diesen lebendigen Springquell haben aber Melanchthons Loci und die theologische Entwicklung des Reformationszeitalters bald wiederum verschüttet. Erst in unserer Zeit haben Baur und Holsten mit sicherem Takt nach dem Schlüssel zur paulinischen Theologie gegriffen: dem Erlebnis der Bekehrung des Paulus. Der Streit, ob in der Erlösungslehre oder in der Pneumalehre oder in der Anschauung von der Lebensgemeinschaft mit Christus der eigentliche Schwerpunkt der christlichen Gedankenwelt des Paulus liege, wäre längst zu Gunsten der an letzter Stelle genannten Auffassung entschieden, wenn man sich nur klar gemacht hätte, wie die christliche Erfahrung auf Paulus wirkte und welches die entscheidenden Momente derselben waren. Nicht von einer unpersönlichen Macht, die etwas mehr oder weniger Pantheistisches an sich trägt, nicht von der zwingenden Gewalt der dialektischen Gedankengänge seines Geistes, sondern von einer lebendigen und lebenspendenden (I Kor. 15, 45) Person, von Christus, ist Paulus ergriffen (Phil. 3, 12) und überwältigt worden, indem dieser selbst sich dem Apostel offenbarte Gal. 1, 12, vgl. 16. Wie ein vom Schlaf erwachender, von den Toten aufstehender Mensch schaute er den Lichtglanz Christi Eph. 5, 14, Christum als den Herrn der Herrlichkeit II Kor. 4, 4. I Kor. 2, 8, und dieser schenkte ihm Anteil an seinem überweltlichen Leben Röm. 8, 2. 10; 6, 4. II Kor. 2, 16. Gal. 2, 20. Phil. 1, 21. Das neue Lebensgefühl ist das Durchschlagende im Bewusstsein des Paulus, erst aus demselben heraus haben sich auf Grund der Vorstellungswelt des Apostels seine Anschauungen und Begriffe über Person und Werk Christi, Geist und Fleisch, Gesetz und Sünde, Versöhnung, Erlösung, Rechtfertigung u. s. w. mit dem Inhalt gefüllt, den seine Briefe zeigen, und das Gefühl des Besitzes und der Anwartschaft eines nicht dieser Welt angehörenden Lebens hat ihm den Zeugenmut verliehen, der damals die Heidenwelt seinem Evangelium gewann und der noch heute durch seine Schriften uns als eine Kraft der Ewigkeit ergreift.

Es ist nun keineswegs eine Spezialität des Apostels Paulus, dass der überweltliche, als himmlischer Herr regierende Christus von ihm als Schöpfer und als die Kraft seines Christenglaubens erfasst worden ist. Diesen Glauben teilte er, mag auch erst er ihn reicher ausgestaltet, weil reicher in sich getragen haben, mit den Uraposteln vor ihm. Das Christentum wird nur voll erfasst, wenn der Glaube an den lebendigen Christus, der uns die Fülle seiner Gnade schenkt

und so uns sich zueignet, das Herz erfüllt. Wie Jesus selbst sein baldiges Wiederkommen zur Aufrichtung seines Reiches geweissagt hatte, so lebt das apostolische Christentum in der Erwartung dieser Weltkatastrophe. Daher hätte es sehr nahe gelegen, dass die apostolische Gemeinde den Beginn der königlichen Machtübung Christi von dem Eintritt der Parusie abhängig gedacht hätte, nach dem Psalmwort 110, 1 (Apg. 2, 34 f.): „Setze dich zu meiner Rechten, bis dass ich mache die Feinde zum Schemel deiner Füsse.“ Allein die Rede des Petrus am Pfingstfest beweist, und wenn man sie nicht als historisch gelten lässt, so zeigen die Thatsache des Pfingsterlebnisses der Jünger, die Entstehung der christlichen Kirche und die siegesmutige Überzeugung der Apostel und der ältesten Christen, dass sie erfahren haben: Gott hat den gekreuzigten Jesus zum Herrn und Messias gemacht Apg. 2, 36. Dieser ist durch seinen Geist in ihnen lebendig, mit ihm stehen sie in persönlicher Beziehung, zu ihm beten sie, und jetzt schon waltet er als Herr und Gnadenfürst über seiner Gemeinde. So ist das Christentum von allem Anfang an Erfahrung der Heilsgegenwart, und es liegt daher bereits in der Urgemeinde, wenn auch noch nicht in seinen Konsequenzen erfasst, das Spezifische des Christentums gegenüber dem Judentum.[1])

Das christliche Leben begann für den Apostel mit einem Aufleuchten der Erkenntnis Gottes in Christus II Kor. 4, 6, und das ist fortan die entscheidende Erfahrung, die durch sein ganzes Leben hindurchgeht: Gott wird in Christus erkannt II Kor. 10, 4 f., Christus selbst ist Gottes Kraft I Kor. 1, 24, Gottes Weisheit I Kor. 1, 24. 30, in ihm liegen alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis beschlossen Kol. 2, 3, die Erkenntnis Christi überragt alle andern Güter Phil. 3, 8, in ihm wohnt die Fülle der Gottheit Kol. 1, 19; 2, 9, aber freilich als eine verborgene Kol. 2, 3, I Kor. 2, 7, die erst durch die Predigt des Evangeliums kundgemacht werden muss I Kor. 2, 6 ff. Kol. 2, 2, vgl. I Kor. 13, 2. Der Zweck dieser Predigt ist der, es soll an den Gläubigen Christi Name verherrlicht werden und sie in ihm II Thess. 1, 11 f. Seine Herrschaft soll aufgerichtet und alles ihr unterworfen werden. Die Christen gehören ihm als Eigentum Gal. 3, 28 f. I Kor. 15, 23. II Kor.

[1]) Vgl. die schöne und treffende Ausführung dieser Gedanken bei Haupt DEvMonBl 1901 (Heft 4) S. 233 f. Auch Harnack, Das Wesen des Christentums 1900, S. 97 urteilt: „Die Urgemeinde nannte Jesus ihren Herrn, weil er das Opfer seines Lebens für sie gebracht hatte, und weil sie überzeugt war, dass er, auferweckt, nun zur Rechten Gottes sitze. Es gehört zu den sichersten geschichtlichen Thatsachen, dass nicht etwa erst der Apostel Paulus die Bedeutung des Todes Christi und die Bedeutung seiner Auferstehung so in den Vordergrund geschoben, sondern dass er mit dieser Anerkennung ganz auf dem Boden der Urgemeinde gestanden hat.“

10, 7. Röm. 8, 9f.; 14, 8 u. oft; er ist stärker als die Christen I Kor. 10, 22; er ist das Haupt der Kirche Kol. 1, 18. Eph. 5, 23; 1, 22, von welchem alle Lebensbewegungen und Lebensäusserungen ausgehen, welches allen Gliedern Anteil an seiner Kraft und Herrlichkeit giebt und sie zu Trägern seines eigenen Lebens macht. Er wird, da er auch das Haupt jeder Engelmacht ist Kol. 2, 10, durch sein königliches Walten sich alles zu Füssen legen I Kor. 15, 25, denn er kann sich alle Dinge unterthan machen Phil. 3, 21, um Gottes Reich, welches auch sein Reich ist Eph. 5, 5, aufzurichten.

Nicht aber der Gedanke der Königsherrschaft, sondern der der göttlichen Liebe hat in Paulus durch die Erfahrung Christi die entscheidende Bedeutung gewonnen. Der ist Herr über alle, der über alle reich ist Röm. 10, 12. In den Besitz dieser Gnadenfülle ist Christus gelangt durch Tod und Auferweckung Röm. 14, 9. Er thront zur Rechten Gottes als der, der als der Gottessohn nach dem Willen seines himmlischen Vaters den Opfertod gestorben ist, aber als nunmehr Auferweckter für die Seinen eintritt Röm. 8, 31—34. Die Kraft seines Todes, in welchem er die Sünden getilgt, die Macht des Fleisches und des Gesetzes gebrochen, die Versöhnung der Menschheit mit Gott bewirkt hat, wendet er persönlich einem jeden Einzelnen zu, da sein geschichtlich vollbrachtes Erlösungswerk ewige Bedeutung besitzt. So ist Paulus erfüllt von der lebendigen Anschauung des erhöhten Herrn als einer Person.

Von hier aus erschliesst sich das Verständnis der Pneumalehre des Apostels. Sie ist eine aus dem zeitgeschichtlichen Anschauungsmaterial entlehnte Form, in der er das Wirken des erhöhten Christus an den Menschen zum Verständnis bringt. Daher ist diese Lehrform dem Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus unter- oder doch nur nebengeordnet. Paulus hat die Formel gebildet: „Der Herr ist der Geist“ II Kor. 3, 17.[1]) Sie bedeutet nicht die Identität von Subjekt und Prädikat in umfassendem Sinne, sondern sie drückt aus, dass Paulus die Wirkungen des Herrn als die Wirkungen des Geistes versteht, denn der Geist gehört zum Wesen Christi (*τὸ πνεῦμα κυρίου* ibid., *πνεῦμα Χριστοῦ* Röm. 8, 9). Die Korinther sind ein von Christus durch Vermittlung des Apostels geschriebener Brief, und zwar ist der Geist des lebendigen Gottes nicht nur das Mittel, sondern auch die wirkende Kraft, durch die dieser Brief hergestellt worden ist II Kor. 3, 3. In I Kor. 6, 12—20 stehen parallel die Aussagen, dass die Leiber der Christen Glieder Christi und dass sie Tempel des in ihnen wohnenden heiligen Geistes

[1]) Vgl. auch I Kor. 15, 45: *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ (ἐγένετο) εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.*

sind. II Kor. 4, 4—6 ist der Inhalt des Evangeliums die Herrlichkeit Christi, die die Menschen umgestaltet zu der Christus selbst eignenden *δόξα* 3, 18. Diese ist aber nur Erscheinungsform des Geistes. Röm. 8, 9 ist der Erweis der Wirkungskraft des Geistes Christi Erkenntnisgrund dafür, dass sie Christus angehören (vgl. II Kor. 13, 5. 4).

Noch einmal aber muss auf die Bekehrung des Apostels zurückgegangen werden. Die Berufung des Paulus zum Apostel Jesu Christi steht in Parallele mit den Berufungen ATlicher Männer zum Prophetenamt. Gott offenbart sich dem Jesaia (Jes. 6, vgl. auch Am. 7, 15) und betraut ihn mit einer bestimmten Botschaft. Jeremia, den Gott ergriff, ähnlich wie den Apostel Paulus (Jer. 1, 4—10),[1] weigert sich, dem Ruf Gottes Folge zu leisten und erhält darauf das Wort, dass Gott mit ihm sein werde, ihn zu erretten, und dass er reden solle, was Gott ihm auftragen werde. So treten die Propheten, wenn sie eine Gottesoffenbarung erhalten, auf und verkündigen: „So spricht der Herr.“ Auch Paulus weiss sich berufen durch Gott Gal. 1, 16, gesandt durch Christus *(ἀπόστολος)*, betraut mit einer Botschaft. Aber mit seiner Berufung und Bekehrung ist wie mit einem Schlage das alte Lebensbewusstsein versunken, eine neue Welt hebt sich vor seinen Augen empor und entschleiert sich ihm mehr und mehr. Der lebendige, erhöhte Christus hat sich in seiner Himmelsglorie und in seiner Lebensfülle an ihm geoffenbart, und nun spricht Paulus allem Irdischen den Wert ab, verurteilt er die Welt und sein bisheriges Leben und erkennt nur noch demjenigen Bedeutung zu, was von der Kraft und den Interessen des ihm erschienenen Christus erfüllt ist. Er fühlt sich entrückt dem Gebiete des Natürlichen, Menschlichen, Individuellen und erhoben in die Lebensgemeinschaft des Christus, der durch dies irdische Leben hindurchgegangen ist.[2])

Damit stossen wir auf eine eigentümliche Schwierigkeit. Die Lebensgemeinschaft mit Christus ist bei Paulus an manchen Stellen eher als Erhebung in einen neuen Lebensstand, denjenigen des himmlischen Christus, zu verstehen, denn als Ergriffensein durch die Kraft einer Persönlichkeit. Hier ist namentlich auf das *σὺν (Χριστῷ)*

---

[1]) Das hat schon der Apostel selbst erkannt. Daher der Anklang an Jer. 1, 5 in Gal. 1, 16.

[2]) Vgl. hierzu und zum Folgenden Paret, JdTh 1858, S. 68 ff.; Gloël, Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. 1888, S. 174—176, Sturm, Der Apostel Paulus und die evangelische Überlieferung. 1897 (Programm), S. 18—20, Jacoby, Neutestamentliche Ethik. 1899, S. 398 ff., Titius, S. 224 ff. 251 ff.

hinzuweisen (vgl. S. 33) in Gal. 2, 20. Röm. 6, 4 ff. Kol. 2, 12. 20; 3, 1 ff. Eph. 2, 5 f. Gott oder Christus versetzen die Gläubigen in das gleiche Leben, in welches Christus nach Vollzug seines heilsmittlerischen Erdenwirkens eingegangen ist. Dies Leben hat aber, wie es supranatural ist, so zugleich durchaus ethische Art an sich. Die Zusammenhänge, in denen solche Gedanken auftreten, zeigen, dass Paulus die Lebensgemeinschaft mit Christus als die Kraft eines alle Sünde und Unvollkommenheit hinter sich lassenden Wandels versteht. Erst wenn dies berücksichtigt wird, kann die Entscheidung über die eben aufgestellte Alternative richtig getroffen werden. Und mit ihr stehen wir bei einer der bedeutungsvollsten Fragen der paulinischen Christologie.

Weil Paulus Christum nicht als den auf Erden wirkenden Messias gekannt, sondern ihn als den himmlischen Gottessohn erfahren hat, der ihn mit dem gleichen Leben begabte, wie er selbst es lebt, geht seine Vorstellung von Christus immer wieder in Mystik und Intuition über, schnellt sie empor zu einer schier unerreichbaren Höhe religiöser Betrachtung, biegt sie unversehens in das Verhältnis der Immanenz ein. Daher ist es oft schwer, die festen Umrisse einer geschichtlichen Person in seiner Christusvorstellung zu erkennen. Christus ist ihm nicht nur Person, sondern auch Prinzip. Aber er ist weit mehr das Erstere. Paulus, der Herold der christlichen Freiheit, der Apostel, der keines Menschen Knecht sein konnte und wollte, weiss sich in unbedingter Abhängigkeit von Christus. Seine Autonomie ist unmittelbar als Heteronomie zu bestimmen. Nicht er redet, sondern Christus redet durch ihn; nicht er ist der wirksame Verkündiger des Evangeliums, sondern die Kraft Christi erfüllt und trägt seine Predigt. Seine Anliegen bringt er vor den Herrn Jesus, er hält mit ihm Zwiesprache II Kor. 12, 8 f. Gal. 2, 2. Apg. 22, 18 ff.; 26, 15 ff. Sein Leben ist schon auf Erden „Christus“ Phil. 1, 21; „mit Christus zu sein“ ist die grosse Sehnsucht seines Herzens I Thess. 4, 17; 5, 10. Röm. 14, 8 f. II Kor. 5, 8. Phil. 1, 23.

An diesem Punkte versagt jeder Vergleich Christi mit einer menschlichen Persönlichkeit. So scheint es denn, als ob hier alle verständige Erörterung aufhören müsse und dem Apostel nur diejenigen zu folgen vermögen, deren religiöse Individualität eine ähnliche mystische Veranlagung zeigt. Denn was den unmittelbaren Jüngern des Herrn das Rätsel des Kreuzestodes löste und das Verständnis der Auferweckung und Erhebung zum Herrn erschloss, war im letzten Grunde doch der überwältigende Eindruck des göttlichen Heiligkeits-, Liebes- und Lebensgeistes, den sie aus dem Erdenleben des Herrn gewonnen hatten. Und gerade dies entscheidende Er-

leben fehlte dem Paulus. So wäre denn von hier aus in der That das Urteil möglich, welches von Soden[1]) gefällt hat, dass der Geist Jesu sich in der christlichen Gemeinde fortpflanzte auch ohne eine genaue geschichtliche Kenntnis des Lebens Jesu, und dass dieser von der geschichtlichen Persönlichkeit Christi sich mehr und mehr ablösende Geist befreiend, versöhnend, verklärend, weltüberwindend, gemeinschaftbildend wirkte.

Allein die Anschauung des Paulus wird durch ein solches Urteil sicherlich nicht wiedergegeben, wie im Nachfolgenden gezeigt werden wird. Andererseits ist aber die Eigentümlichkeit, dass dem Paulus Christus zugleich Persönlichkeit und Prinzip ist, auch nicht mit der Voraussetzung genügend erklärt, dass die Selbstzeugnisse Jesu, welche später im vierten Evangelium schriftlich fixiert worden sind, schon vorher in der christlichen Gemeinde überliefert wurden und dem Apostel bekannt waren.[2]) Diese Behauptung ist bei dem gegenwärtigen Stand der Evangelienforschung nicht mit Sicherheit zu beweisen. Gerade aber in dem uns beschäftigenden Problem ist es rätlich, nur tragfähiges Beweismaterial zu benutzen. Auch dies ist geltend zu machen, dass die Selbstaussagen Jesu allein diese Wirkung nicht hervorgebracht hätten.

Paulus hat in Christus das religiöse Lebensideal des Menschen verwirklicht gesehen.[3]) Daher ist ihm Christus der zweite Mensch I Kor. 15, 47, der letzte Adam I Kor. 15, 45, er tritt in Parallele und Gegensatz zu Adam I Kor. 15, 22. Röm. 5, 12—19. Was der erste Mensch, der nach dem Bilde Gottes geschaffen war, nicht geworden ist Kol. 3, 10, das ist Christus — und nun tritt das Überragende an ihm hervor — in abschliessender Vollkommenheit. Er ist das Abbild Gottes II Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. Paulus hat Gott seinem eigentlichen Wesen nach erst in Christus erkannt, und wie Gottes Wille wirklich und wahrhaft erfüllt wird, hat ihm Christus gezeigt. Die Ehre Gottes soll der Massstab alles Geschehens sein I Kor. 10, 31. II Kor. 4, 15. Röm. 1, 21. 23; 15, 7. Phil. 1, 11. Eph. 1, 6. 12. 14; diese aber kommt in absoluter Weise in Jesu Gesamtwirken zur Geltung.[4]) Das ganze Heilswerk, dessen Träger und Vermittler

[1]) S. 167 f. Vgl. das Urteil S. 116 f., auf dem ganzen zwischen dem Eintritt Christi in das Erdenleben und dem Tod liegenden Verlauf des Lebens ruhe das Interesse des Apostels nie; ja nicht einmal dann, wenn es gelte, Christus als Vorbild zu verwerten.

[2]) Jacoby S. 399 f.

[3]) Vgl. Wendt ZThK 1894, S. 75—77.

[4]) Hierher gehört auch II Kor. 1, 19 f. Denn dass Gottes Sohn Christus Jesus, der in der Mitte der Korinther verkündigt worden ist, nicht Ja und Nein ist, hat man nicht mit vielen Kirchenvätern von der doctrina Christi zu verstehen,

Christus ist, läuft auf nichts anderes hinaus, als dass Gott das Endziel alles Seins werde I Kor. 15, 28. Röm. 11, 36. Jesus hatte als oberste sittliche Norm die Forderung aufgestellt, vollkommen zu sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist Mt. 5, 48. Für Paulus ist dieselbe in Christi Wandel nicht nur verwirklicht, sondern noch enger wird das Verhältnis zwischen Gott und Christus gedacht. Denn Eph. 5, 1f. wird die Mahnung, dass die Christen Nachahmer Gottes werden sollen, mit dem Hinweis auf das Thun Christi begründet. So decken sich denn nach ihrem sittlichen Gehalte die Begriffe „Nachahmer Gottes" und „Nachahmer Christi" I Kor. 11, 1. Der Wille Gottes an die Menschen wird erst durch Christus und in der Gemeinschaft mit ihm erkannt I Thess. 4, 1—3; 5, 18. Gal. 1, 4. Röm. 12, 2. Kol. 1, 9f. Eph. 1, 5. 9. 11f. Die Diener Christi thun Gottes Willen Eph. 6, 6. Wer Christus in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste dient, ist Gott wohlgefällig Röm. 14, 17f. Die Frucht der Gerechtigkeit, die zur Ehre und zum Lobe Gottes dient, kommt durch Vermittlung Jesu Christi Phil. 1, 11. Der Christenstand ist Fruchttragen für Gott und Christus Gal. 2, 19f. II Kor. 5, 15, vgl. mit 21. Röm. 6, 10—13; 7, 4; 14, 6—9.

Aus solchen Aussagen geht klar hervor: Jesus ist dem Apostel Gegenstand religiösen Glaubens, und dies ist er auf Grund seiner Gesamterscheinung.[1]) Auch darin schreitet Paulus nicht über das

auch geht es nicht auf den ἄλλος Ἰησοῦς der Judaisten (Schmiedel und Klöpper), sondern das Lebensbild des in ethischer Vollkommenheit wandelnden Jesus, in dem der Apostel Gottes Wesen erkennt, steht hier vor der Seele des Paulus. Mit dem Aorist ἐγένετο weist er auf die geschichtliche Erscheinung Jesu hin, mit dem Perfektum γέγονεν auf den seit seinem irdischen Leben und seiner Erhöhung fortdauernden Bestand dieser Wirkung. Die Verheissungen, die in ihm erfüllt sind, beziehen sich auf die Vollendung desjenigen, was der Mensch werden soll. Jeder Mensch muss zu dem göttlichen Ja, das in Christus gesprochen wird, sein Amen sagen, und dadurch wird Gott die ihm gebührende Ehre gegeben. Die sittliche Einzigartigkeit Jesu hat den Apostel überwältigt. Vgl. Röm. 1, 4.

[1]) Hiermit ist ein tiefgreifender Unterschied zwischen Christentum und Buddhismus berührt. Auch dem Buddha wird göttliche Verehrung zu teil, ja die Mahayanisten machen ihn zum „Gott aller Götter". Während aber dort dieser Prozess sich erst im Laufe von Jahrhunderten vollzieht, haben wir bei Paulus ein göttliche Züge tragendes Christusbild nach traditioneller und doch wohl auch richtiger Chronologie bereits drei Jahre nach dem Tode dieser Persönlichkeit. In dieser höchst auffallenden Erscheinung liegt ein treibender Grund zu der Geschichtskonstruktion eines Br. Bauer und seiner neuesten holländischen Nachfolger, welche die paulinischen Briefe nahe an Marcion rücken wollen. Es gereicht aber der kritischen Schule in Deutschland zur Ehre, dass sie solche fehlerhafte, allen Sinnes für das Verständnis der urchristlichen Persönlichkeiten baren Ansätze abgelehnt hat (vgl. Holtzmann, PrMH 1900, S. 466f.). Erklärlich wird die Zeichnung eines Christusbildes wie das des Paulus doch erst hauptsächlich aus der ausserordentlichen Nachwirkung des irdischen Lebens Jesu,

Christentum der Urgemeinde hinaus, sondern prägt nur schärfer aus, was auch in ihr von Anfang an lebendig war. Die Synoptiker werden missdeutet, wenn man sie einen Jesus schildern lässt, der es ablehne, den Gott gebührenden Glauben auf seine Person zu lenken. In dem Streite des Paulus mit dem gesetzlichen Judenchristentum findet sich nirgends der Vorwurf, dass der Apostel Christus zu hohe Prädikate beilege. Was die Dogmatik des Judentums vom Messias oder die alexandrinische Religionsphilosophie über den Logos auszusagen wusste, bleibt noch zurück hinter den Glaubenszeugnissen des Paulus von Christus. So unmittelbar neben Gott hat das Judentum den Messias nicht gestellt, wie Paulus Christum. Ebensowenig hat es die Kraft der Sündenvergebung an die Person des Messias zu knüpfen gewagt. Der Alexandrinismus kann nur in unbestimmten Linien, in fliessenden Formen zeichnen, was hier an die Lebensmacht eines wirklichen persönlichen Wesens gebunden ist. Paulus aber konnte ein solches Bild des Herrn nur zeichnen, weil das geschichtliche Leben Jesu ihm das Recht dazu gab. Es herrschte zwischen ihm und der ältesten Gemeinde Übereinstimmung darin, dass der, dessen himmlische Herrschaft an ihnen wirksam geworden war, in seinem Erdenleben als Erscheinungsform des unsichtbaren Gottes aufgefasst werden musste. Aussagen über die absolute Sündlosigkeit II Kor. 5, 21 sind nicht zu denken ohne das positive Korrelat der sittlichen Vollkommenheit und Heiligkeit Röm. 1, 4; 5, 18 f.; 8, 3. Phil. 2, 8. Sie sind mehr als bloss dogmatische Konsequenz der Erfahrung von der Macht des erhöhten Christus, sie beruhen auf historischer Überzeugung und sind nur mit den Mitteln historischer Darstellung zu erweisen. Hier steht bestätigend überdies das Zeugnis der apostolischen Kirche dem des Paulus zur Seite Apg. 3, 14; 4, 27; 7, 52. I Petr. 2, 22. Hebr. 4, 15; 7, 26; 9, 14. I Joh. 3, 5.[1])

### 4. Die prinzipielle Stellung des Paulus zur geschichtlichen Überlieferung von Christus.

Indem wir uns nunmehr der Darstellung des Lebensbildes Christi zuwenden, wie es im Geiste des Apostels lebendig war, treten wir in eine viel, aber oft unzutreffend behandelte Frage ein, innerhalb

dessen Inhalt nur mit göttlichen Prädikaten richtig charakterisiert erschien. Nur von sekundärer Bedeutung und von vorwiegend formalem Einfluss ist der Beitrag gewesen, den das Weltbild und namentlich die hellenistischen Gedankenelemente des Apostels lieferten.

[1]) Vgl. Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, 1867, S. 41 f., Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, 1864, S. 7 f., Nösgen, NJdTh 1895, S. 60.

deren wir erst Stellung zu nehmen haben. Gemäss unserer Fassung des Problems kommt es uns nicht darauf an, zu ermitteln, wie Paulus bei seiner Predigt in den Gemeinden verfahren ist, in wie weit er historischen oder Lehrstoff aus dem Leben Jesu vor Augen gestellt und seine Predigt an denselben angeschlossen hat,[1]) sondern, welches die Vorstellungen des Apostels hinsichtlich seiner Abhängigkeit von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu waren. Zwar ist heute die Behauptung der Tübinger Schule überholt, dass Paulus im Gegensatz zu dem farbenreichen, aber doch nicht so ausserordentlichen Lebensbild, das die Apostel von Jesu hatten, und infolge seiner mangelhaften Kenntnis von Jesu irdischer Erscheinung der dogmatischen Spekulation um so mehr die Zügel habe schiessen lassen und so ein weit von der Erde und der geschichtlichen Wirklichkeit abschwebendes Christusbild geschaffen habe. Auch dass Holsten der Dialektik des Geistes des Apostels vieles zugewiesen hat, was seine Wurzel vielmehr in geschichtlicher Überlieferung hat und auf lebendiger Wirkung von Person zu Person beruht, ist heute von

[1]) Es ist eine einseitige, ja unrichtige Auffassung, wenn von Soden (S. 117. 129. 166 f.) Zügen aus dem geschichtlichen Lebensbild Jesu unmittelbares Glaubensinteresse für den Apostel nicht einräumen will. Nicht ein psychologisches Interesse ist es gewesen, welches ihn dazu getrieben haben wird, jede Gelegenheit zu benutzen, um aus dem Leben des auch von ihm anerkannten Messias sich immer aufs neue konkretes Detail berichten zu lassen, vielmehr, da das Verhältnis des Apostels zu Jesus dasjenige der unbedingten Abhängigkeit war, der irdische Jesus aber in seinem Wesen kein anderer ist als der post- und praeexistente, so sind aus dem Glauben entspringende Motive — diese nur richtig verstanden — die durchschlagenden für den Apostel gewesen, auch dem irdischen Leben Jesu Bedeutung beizulegen. Paulus gab Christus die höchsten Prädikate. Christus war ihm Gottessohn, das Haupt der Menschheit, der zweite, fortan die Geschicke der Menschheit bestimmende Adam, der Versöhner der Welt, der Herr, dem sich aller Kniee beugen sollen, der königliche Weltenrichter. Wenn er mit solcher Predigt bei seinen Hörern Eindruck machen wollte, so musste er zeigen, mit welchem Rechte er von einem Menschen, dessen Leben als der unmittelbaren Vergangenheit angehörig vor Augen lag, der also eine geschichtliche Persönlichkeit in vollem Sinne war, solches aussagen konnte. Er musste den Nachweis führen, dass dieser Mensch Jesus in Wahrheit „der Christ" war, und dies war nicht ohne den Weg geschichtlicher Belehrung über Jesu Lebensführung und Wirken möglich. Der Apostel musste versuchen, einen Eindruck von dieser Persönlichkeit zu geben (Paret S. 10 f.). Deutlicher als Gal. 3, 1 und 1 Kor. 2, 2 kann Paulus es nicht ausdrücken, dass er in der Missionspredigt den irdischen, geschichtlichen, in voller Vorbildlichkeit wandelnden Jesus seinen Hörern konkret und drastisch geschildert habe, um ihnen zu zeigen, wie gross dessen Liebe in seinem Opfertode erscheine. Die Stellen aber, wo Paulus Christum als Vorbild verwendet, zeigen eine ungewöhnliche Vertiefung in die Lebensführung Jesu, mag immer Paulus in seinen Briefen Einzelzüge nicht angeführt haben.

vielen anerkannt. Aber trotzdem beschränken noch Pfleiderer[1]) und Schmiedel[2]) das für Paulus aus Jesu Leben Wertvolle etwa auf die Abendmahlsüberlieferung, den Tod und die Auferstehung; auch Holtzmann[3]) kommt, trotz der gemachten Erweiterungen („zahlreiche Reminiscenzen an Herrenworte“, „einzelne Ereignisse waren dem Apostel . . ohne Zweifel in Menge bekannt“) im Wesentlichen auf das Gleiche hinaus; von Soden meint, behufs Ermittlung, wie weit die Ereignisse des Erdenlebens Jesu die Faktoren gewesen seien, aus welchen die Erscheinung des Christentums im apostolischen Zeitalter, hier speziell des Apostels Paulus, erwachsen sei, genug gethan zu haben, wenn er die aus dem Leben Jesu wirklich erwähnten Ereignisse und die Benutzung der Sprüche Jesu oder Anspielungen auf dieselben zusammengestellt habe. Und selbst bei Titius[4]) findet sich noch das exegetische Urteil über II Kor. 5, 16, dass Paulus von dem Vorleben Christi aus prinzipiellen Gründen überhaupt Abstand nehme.

Diese Meinungen fussen nun allerdings auf gewichtigen Beobachtungen. Paulus hat selbst Äusserungen gethan, die eine Geringschätzung des den christlichen Glauben tragenden historischen Stoffes auszudrücken scheinen: was er von geschichtlichen Begebenheiten aus dem Leben Jesu in seinen Briefen ausdrücklich erwähnt, beschränkt sich in der Hauptsache auf Leiden, Sterben,[5]) Auferstehung, den Abendmahlsbericht, und hierzu kommen noch allgemeinere Aussagen über Jesu Eintritt ins Erdenleben, seine davidische Abstammung, seinen vorbildlichen Wandel. Auf Gebote und Anordnungen Jesu beruft er sich nur an wenigen Stellen, und in diesen handelt es sich nicht um die grossen prinzipiellen Fragen des Evangeliums, sondern um Einzelfragen der Gemeindesitte.[6]) Im übrigen finden sich nur Anspielungen und Bezugnahmen auf Herrenworte; die Begründung apostolischer Anordnungen, christlicher Erkenntnisse und Urteile, ja auch die Entscheidung über Glaubensfragen giebt er nicht mit einzelnen bestimmten Worten Jesu, sondern bisweilen durch Hinweis auf die Hauptthatsachen des Lebens Jesu, wie Leiden und

---

[1]) Der Paulinismus. [2] 1890, S. 1.

[2]) Exkurs 2 zu II Kor. 8, 9.

[3]) Hand-Commentar [3] 1901, I, S. 23, anders aber PrMH 1900, S. 463 ff.

[4]) II. S. 9.

[5]) An den synoptischen Bericht klingen aber diese Reminiscenzen wenig an; auch wird auf bestimmte Einzelzüge in der Leidensgeschichte nicht zurückgegriffen, so dass im Vergleich mit Paulus der der zweiten Generation angehörende Verfasser des Hebräerbriefes das Bild des leidenden Jesus anschaulicher vor Augen zu haben scheint.

[6]) von Soden S. 129, Paret S. 31.

Sterben, oft aber einfach aus seinem christlichen Bewusstsein oder aus dem AT, selbst dann, wenn sich seine eigenen Lehren direkt mit Intentionen oder Worten Jesu berühren und wenn aus dem Leben Jesu die treffendsten Parallelen hätten angezogen werden können. Man mag zur Erklärung dieses Thatbestandes darauf hinweisen, 1) dass es sich in den Briefen des Apostels nicht um die Grundlegung des Glaubens handelt und daher der Natur der Sache nach die Erörterung sich mehr um die dogmatischen als um die historischen Fragen dreht, 2) dass Paulus schon aus der christlichen Gemeinde die Sitte überkommen hatte, aus dem AT den messianischen Beweis zu führen, derlei Studien aber von der geschichtlichen Gestalt Jesu ablenken mussten, 3) dass die starke Zukunftshoffnung, 4) der lebendige gegenwärtige Besitz des Apostels die geschichtliche Vergangenheit nicht zu ihrem vollen Recht kommen liessen,[1]) man kann sich dennoch nicht des Eindrucks erwehren, Paulus würde, wenn er wie die Zwölfapostel in jahrelangem persönlichen Verkehr mit dem Herrn gestanden, sein Thun geschaut, seine Lehren aus seinem Munde vernommen hätte, in ganz anderer Weise seine Briefe mit solchem Anschauungsmaterial durchwebt, seine Theologie geschichtlich tiefer und umfassender begründet haben.

Und doch hat Paulus gewusst, was er that, als er nach seiner Bekehrung nicht zu den jerusalemischen Aposteln eilte, um als ihr Schüler sich im Evangelium von Christus unterweisen zu lassen, sie um Jesu Lehren und Wirken genau zu befragen und sich den Überlieferungsstoff anzueignen, dessen er nicht entraten konnte, um als vollberechtigter Verkündiger des bis dahin von ihm verfolgten Glaubens aufzutreten. Nur hypothetisch, wie sie dort übrigens wohl gemeint scheinen, kann man den Sätzen Parets[2]) zustimmen, dass Paulus eine gewisse Gleichgültigkeit gegen das Einzelne aus dem geschichtlichen Leben Jesu zu verraten scheine, dass uns Heutigen bei der übergrossen Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Apostels nicht ganz wohl zu Mute sei, dass je mehr sich der Apostel auf den Geist und den Christus in ihm berufe, desto mehr sich bei uns das unheimliche Gefühl einschleiche, wir seien doch dabei mit Paulus allein, und dass wir angesichts seiner Berufungen statt auf die Geschichte Jesu auf ihm gewordene Offenbarungen und Gesichte versucht seien, in einem veränderten Sinne gegen den Apostel seine Worte I Kor. 14, 19 anzuwenden, wonach wir fünf Worte, welche aus klarer, bewusster Erinnerung als aus dem Munde Jesu gesprochen

[1]) Paret S. 28 ff.
[2]) S. 5 f.

uns mitgeteilt würden, höher achten müssen als geheimnisvolle Offenbarungen an einen in pneumatischem Zustand befindlichen Empfänger.

Die Worte des Paulus, welche Anspruch auf Unabhängigkeit auch der geschichtlichen Überlieferung gegenüber zu begründen scheinen, sind in der Polemik gesprochen. Sie können also nur richtig verstanden werden aus den jedesmaligen Gegensätzen und unter Beachtung der schon genannten Eigenart des Apostels, ohne Rücksicht auf notwendige Einschränkungen mit voller Schärfe den ihn beherrschenden Gedanken zur Geltung zu bringen. Was Paulus unter Evangelium versteht, hat er nie definiert; er spricht sich auch nicht darüber aus, inwiefern die geschichtliche Überlieferung zur Begründung der Glaubensüberzeugung notwendig sei. Evangelium ist ihm bald die darzubietende Botschaft von Christus, bald die kraftvoll und wirkungskräftig dargebotene, bald die Darbietung selbst; bald ist es die den Christenstand begründende Verkündigung, bald der Inhalt der Predigt, die auch die schon christlichen Gemeinden wieder erhalten und in tieferer Bedeutung erfassen müssen; hier steht ihm die geschichtliche Kunde mehr im Vordergrund, dort das Verständnis und die Heilsbedeutung derselben. I Kor. 15, 1—11, auch Phil. 1, 12—18 und I Kor. 11, 23—25, liegt stärkerer Nachdruck auf der historischen Überlieferung: die Glaubensstellung, die der Mensch zu derselben einnimmt, kommt erst als Wirkung in Betracht; Gal. 1 dagegen, wie II Kor. 4, 3 f., wo er sein Evangelium dem judaistischen gegenüberstellt und keine von der seinen abweichende Verkündigung als Evangelium gelten lässt, beschäftigt ihn ausschliesslich die Frage, welche Bedeutung Christus für den Gläubigen hat, genauer, welche Merkmale des verkündigten Christus für den Glauben entscheidend sind. Der Apostel will Gal. 1 ebensowenig leugnen, dass er die geschichtlichen Kenntnisse über Jesu Leben und Wirken aus dem Kreise der ältesten Gemeinde empfangen habe, wie er behauptet, dass ihm diese Kunde aus der Offenbarung Christi an ihn geworden sei. Davon, dass Paulus Thatsachen aus dem Leben Jesu in anderer Weise überliefert habe, als die jerusalemische Gemeinde, findet sich nicht die leiseste Andeutung, und aus Stellen wie I Kor. 15, 1—11 („Sei es nun ich oder jene, so verkündigen wir und so habt ihr geglaubt“) und 11, 23—25 (Abendmahlsbericht) geht hervor, dass Paulus selbst sich genauer Überlieferung der historischen Kunde befleissigte und in derselben mit den Aposteln völlig übereinstimmte.[1]) Die in Galatien und Korinth streitigen Fragen konnten

[1]) Heinrici bei Meyer zu II Kor. 8. Aufl. S. 44: „Beweisen nicht überhaupt alle die zahlreichen Beziehungen auf das Werk Jesu, die niemals antithetisch

nicht auf Grund von Geboten und Aussprüchen Jesu entschieden werden, sondern es musste derjenige Sieger bleiben, dessen Anschauung aus dem Geiste Jesu selbst erwachsen war. Die Judaisten freilich pochten auf die Tradition der jerusalemischen Gemeinde und auf den irdischen Jesus. Dieser hatte weder Heidenmission getrieben, noch seine Jünger ausdrücklich von dem Joche des Gesetzes befreit. Damit war für sie die Frage nach der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen entschieden; auch zeigt die Polemik des Apostels, dass sie behauptet haben, Paulus sei nicht Apostel, sondern nur Schüler der Apostel; er besitze seine Legitimation aus Jerusalem und habe nur so weit Autorität, als sein Evangelium mit dem der echten Jünger Jesu übereinstimme. Eine solche Argumentation lag nahe genug, da doch selbst die Apostel bei der Ersatzwahl an Stelle des Judas auf die Augenzeugenschaft des Lebens des Herrn den entscheidenden Wert gelegt hatten. Dagegen hat Paulus auf dem Apostelkonzil den Nachweis geführt, dass erst der den menschlichen, damit aber zugleich den jüdischen Schranken entrückte Christus der volle und richtig erfasste sei, und es ist von Wichtigkeit, dass nach Gal. 2, 6—10 die Apostel ihm das eingeräumt und seine christliche Predigt als berechtigt anerkannt haben. Denn die Lebensmacht des erhöhten Christus hatte die ausserordentlichen Missionserfolge des Paulus gewirkt. So gewiss daher die Apostel sich als Zeugen und Organe der Kraft des nicht im Tode gebliebenen, sondern zur himmlischen Herrscherstellung erhobenen Jesus fühlten, mussten sie die augenfällige Wirkung Christi an den Heiden als Ausfluss seines Heilswillens anerkennen. Dann war es aber unmöglich, dabei stehen zu bleiben, dass der irdische Jesus die Grenze des jüdischen Volkstums nicht durchbrochen hatte. Der Galaterbrief ist von Anfang bis zu Ende von dem Streben getragen, die Göttlichkeit des paulinischen Evangeliums nachzuweisen. Daher treten im Beginn des Briefes sofort die Gegensätze „Gott und Mensch“ auf, um im 3. Kapitel von den gleichwertigen „Geist und Fleisch“ abgelöst zu werden und am Schluss des Briefes in dem Wort von der „neuen Kreatur“ wirkungsvoll abzuschliessen. Wie der erhöhte Christus Paulus zum Jünger und Apostel gemacht hat, so ist nun auch sein Evangelium dem Dienst alles Irdischen und Fleischlichen enthoben, während die Gegner des Apostels sich von diesen kosmischen Dingen noch nicht frei machen können. In ganz ähnlicher Weise macht er ihnen II Kor. 4, 2ff. den Vorwurf, dass ihnen sein Evangelium ein verhülltes

---

eingeführt werden, dass Paulus sich eins weiss mit den Zwölf in der Verkündigung des Evangeliums?“

sei, indem sie den Lichtglanz des Evangeliums von dem erhöhten Christus nicht zu schauen vermögen.

Hatte Paulus mit diesen Gedanken auf dem Apostelkonzil die Zustimmung der Zwölfapostel, insonderheit der Säulen der jerusalemischen Gemeinde erlangt, so war nicht nur seinem Evangelium die Berechtigung erworben, sondern auch seine Selbständigkeit war eingeräumt, und das Prädikat eines Apostels Christi konnte ihm nun von eben jenen Autoritäten nicht mehr versagt werden. So haben denn auch die beiden ersten Kapitel des Galaterbriefes die apologetische Tendenz, seine Apostelwürde zu erhärten und deren Anerkennung in Jerusalem nachzuweisen. Auch in dieser Frage weiss sich Paulus zwar im Streite mit den Judaisten, aber in Einklang mit den Säulenaposteln. Das geht hervor aus den richtig verstandenen Aussagen Gal. 1, 12. 15f. Das *ἐγώ* V. 12 kommt nicht zu seinem Recht, wenn man es tonlos fasst oder einen Gegensatz zu den Empfängern des Evangeliums ausgedrückt findet.[1] Von den Aposteln ist vorher freilich noch nicht die Rede gewesen. Aber was Paulus hier den Galatern darlegt, formt sich ihm nicht erst beim Schreiben dieses Briefes zu fester Gestalt, sondern eben diese Gedankengänge hatte er schon anderwärts, namentlich auf dem Apostelkonzil, zu verfolgen gehabt. Und es ist bekannt, dass Paulus, wo er sich in ihm geläufigen Gedankengeleisen bewegt, auch für das Verständnis notwendige Glieder weglässt, und dass die beiden ersten Kapitel des Galaterbriefes manche abrupt dastehende Aussage haben. Paulus nimmt in diesen Versen wohl Bezug auf das Petruserlebnis vor Caesarea Philippi und stellt seine Berufung zum Christen und Apostel in Parallele mit der Proklamierung Jesu als Messias durch Petrus.[2] Ebensowenig wie Petrus nach Jesu eigenem Worte die Erkenntnis, dass er der Messias sei, auf natürlich-menschliche Weise gewonnen hat, ist Paulus durch Vermittlung von Menschen zu seinem Evangelium gelangt; wie dort eine Offenbarung Gottes dem Petrus für die Erkenntnis Christi die Augen öffnete, so hat es Gott wohlgefallen, seinen Sohn in Paulus zu offenbaren, und so ist Paulus Christ und Apostel geworden dadurch, dass Jesus selbst sich ihm offenbarte. Nicht die Beherrschung des historischen und des Lehrstoffes über Jesus, nicht das Essen und Trinken mit ihm, sondern das Aufleuchten der Erkenntnis seiner Würde und Bedeutung im Herzen und Geist hat Petrus wie Paulus zum Apostel gemacht, und

---

[1]) Sieffert in Meyers Kommentar z. d. St.

[2]) *σὰρξ καὶ αἷμα* im Gegensatz zu göttlicher *ἀποκάλυψις* Mt. 16, 17 wie Gal. 1, 15f. Der gleiche Gegensatz besteht Gal. 1, 12 *οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι᾽ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

dies geschieht nur durch göttliche Machtwirkung.[1]) Diese Behauptung zeigt die Genialität des Paulus und den gewaltigen Eindruck seiner Geistesmacht auch auf die Apostel. In kühnem Gedankenzuge entwertet er die Thatsache, dass der Herr doch selbst die Zwölf bei seinen Lebzeiten erwählt hatte, „dass sie mit ihm seien", also sein Wirken schauten und so einen Einblick in sein Wesen und seine Bedeutung gewännen, sowie jene herrliche Seligpreisung Lk. 10, 23 f. Mt. 13, 16 f.: „Selig sind die Augen, die sehen, was ihr seht. Denn ich sage euch, viele Propheten und Könige haben begehrt zu sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört." Trotzdem ist es begreiflich, dass die Apostel sich einer solchen Beweisführung beugen mussten; sie erkannten, dass dieselbe im Geiste Jesu Christi geführt wurde.

Denn es ist noch auf ein weiteres geschichtliches Moment hinzuweisen, welches stark zu gunsten der von Paulus gegen die älteren Apostel geltend gemachten Behauptung in die Wagschale fällt.[2]) Aus der Geschichtsdarstellung des ältesten Evangeliums, des Markus, geht hervor, dass die Jünger in der ganzen Zeit des Erdenlebens Jesu ihren Herrn nicht verstanden haben. Es steht nicht etwa so, dass ihre anfängliche Unfähigkeit zu begreifen, unter der erziehenden Hand Jesu einem immer mehr heranreifenden Verständnis Platz gemacht hätte, sondern bis in die letzten Tage des Herrn hinein tritt uns der gleiche Mangel an ihnen entgegen. Beweise dafür sind Mr. 4, 13. 40. 41; 6, 50—52; 7, 18; 8, 16—21; 9, 5. 6. 19; 10, 24. 38; 14, 37—41, ferner das Verhalten des Petrus unmittelbar nach dem Hervorbrechen der Messiaserkenntnis bei Caesarea Philippi und der Jünger insgesamt angesichts der Leidensweissagungen des Herrn, sowie angesichts des Ereignisses seiner Ver-

[1]) Wir werden aber berechtigt sein, die Parallele noch nach einer anderen Richtung hin auszudehnen. Ebenso wie Petrus, weil er seinen Herrn schon so gut kannte, vorbereitet war für den Empfang der göttlichen Offenbarung, so hat auch Paulus erst, als er eine genaue Kenntnis des irdischen Jesus besass, die göttliche Berufung erhalten.

[2]) Vgl. hierzu Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901, dessen Beurteilung des vorzuführenden Thatbestandes indessen eine von der meinigen sehr verschiedene ist. Unmittelbar vor dem Abschluss dieser meiner Schrift erschien Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Zweites Heft: Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, 1901. Hier wird der Versuch gemacht, die Eschatologie zum Schlüssel des Verständnisses des Lebens Jesu zu benutzen. Erwähnt sei die Schrift an dieser Stelle, da auch in ihr der Gedanke verfolgt wird, dass der Anspruch der Messianität Jesu während der Zeit seiner Erdenwirksamkeit futurischen Charakter getragen habe.

urteilung und Kreuzigung. Weniger stark tritt dieser Zug bei Matthäus und Lukas hervor, doch auch hier finden sich derartige Stellen (Mt. 8, 26; 14, 31; 15, 16; 16, 9. 23; 20, 22 und in der Geschichte von Caesarea Philippi an; Lk. 8, 25; 9, 41; 22, 38 und gleichfalls in der Leidensgeschichte, z. B. 18, 34), bei Lukas auch mit der Motivierung, dass die jüdisch-politische Messiaserwartung das Verständnis der Jünger gehemmt habe (19, 11; 24, 21. Apg. 1, 6). Der Grund, weshalb diese ungünstige Darstellung der Jünger beim ersten und dritten Evangelisten etwas zurücktritt, ist nicht der, dass sie darin einer eigenen, von Markus abweichenden Überlieferung folgten — bei Lukas hat der Ausfall von Mr. 6, 45—8, 10 das Fehlen einiger derartiger Worte verursacht —; vielmehr ist der eigentliche Grund, dass in diesen Evangelien schon eine Schätzung der Apostel vorliegt, die an einer derartigen Beurteilung Anstoss nahm. Daher wurde gemildert und weggelassen. Nicht weniger stark aber als Markus weiss wieder der vierte Evangelist von dem Mangel an Verständnis der Jünger zu sprechen, und zwar in einer von Markus unabhängigen Überlieferung. Schon Vorgänge in der Geschichte Jesu, wie den Einzug in Jerusalem (12, 16), das Fusswaschen (13, 7), das Wort an den Verräter: „Was du thust, das thue bald“ (13, 27), verstehen sie zur Zeit nicht oder falsch; auffallende Missverständnisse Jesu lassen sie sich auch sonst zu Schulden kommen (14, 5. 8; 16, 16 ff., wo Jesus vom Sterben und Wiederaufleben oder vom Hingang zum Vater spricht). Namentlich in den Abschiedsreden tritt der Gegensatz zwischen der unvollkommenen und unvollkommen verstandenen Belehrung und der vollen Erkenntnis, die die Zukunft bringen wird, entgegen. Es soll ein Umschwung in den Jüngern erfolgen und die Periode ihres Erkenntnismangels durch eine Periode des Verständnisses abgelöst werden 14, 20; 16, 16. 25. Die Grenzscheide zwischen denselben ist der Tag, da Jesus verherrlicht wurde (*ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς* 12, 16; 7, 39). Bis dahin haben sie nur dunkle, undurchsichtige Rede (*παροιμίαι*) vernommen; dann wird ihnen alles offenbar 16, 25, der Paraklet, der heilige Geist, wird sie erinnern an alles, was Jesus ihnen gesagt hat 14, 26, vgl. 16, 4. So lange der Geist noch nicht da ist, können Jesu verheissende Worte sich nicht erfüllen 7, 39; nachdem er von den Toten auferweckt worden war, verlieh er ihnen denselben 20, 22, und von da an sehen die Jünger die Schicksale ihres Herrn erst im rechten Licht 2, 22; 12, 16; 20, 9. Auf die eigentümliche theologische Beleuchtung, in die diese Anschauung bei Johannes zu setzen ist, kann hier nicht eingegangen werden. Es ist aber bei ihm kein singulärer Gedanke, dass mit der Verherrlichung Jesu die Zeit des Erkennens anbricht. Denn Lk. 24

ist die gleiche Vorstellung mit aller Deutlichkeit ausgesprochen; das Verbot nach der Verklärung, bis nach Jesu Auferstehung niemand von dem Geschehenen zu erzählen (Mt. 17, 9. Mr. 9, 9), hat dieselbe Bedeutung, und der enge Zusammenschluss der Leidensverkündigungen und der Weissagungen seiner Auferstehung findet seine Erklärung gleichfalls dadurch, dass die Auferstehung das Rätsel dieses Todes lösen wird. Das Markusevangelium mit seiner Schilderung der dauernden Unfähigkeit kann, da doch ein Moment gedacht werden muss, wo die Jünger in den Vollbesitz des Verständnisses Jesu gelangten, nicht anders verstanden werden, als dass die Offenbarungen Jesu nach seiner Auferstehung den Jüngern die Augen über ihn geöffnet und sie damit zur Ausrichtung der apostolischen Predigt befähigt haben. Diese evangelische Überlieferung, die sich vom frühesten bis zum spätesten Evangelium hindurchzieht, wird, wenn man nicht einer bodenlosen kritischen Anschauung huldigt, kaum anders zu beurteilen sein, denn als Niederschlag der geschichtlichen Wirklichkeit, der in den einzelnen Evangelien verschiedene Schattierungen angenommen hat.

Steht es jedoch so, dann erfährt die Äusserung des Paulus Gal. 1, 12. 15 f. noch eine neue Beleuchtung. Denn dann könnte der Apostel nicht nur auf das Petrusbekenntnis, sondern darauf angespielt haben, dass auch die Apostel selbst überhaupt erst durch den auferstandenen Christus zum Apostelamt ausgerüstet worden seien.

Dem steht allerdings der Sprachgebrauch entgegen, da Paulus Gal. 1 von *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* und *ἀποκαλύπτειν* spricht, während in den Evangelien Lk. 17, 30 wohl die Erscheinung des Menschensohnes am Gerichtstag durch *ἀποκαλύπτεσθαι* ausgedrückt wird, nicht aber die Offenbarung an die Jünger in den Erscheinungen nach der Auferstehung. Nichtsdestoweniger verrät Paulus im Zusammenhang dieser Erörterung des Galaterbriefes (2, 7—9) das Bewusstsein der Ausrüstung mit dem gleichen Amt und mit der gleichen vom auferstandenen und erhöhten Christus ausgehenden Gnade und Kraft wie die älteren Apostel, voran Petrus. Noch deutlicher aber zeigt I Kor. 9, 1, vgl. 15, 8 f., dass er in dem Erlebnis des „Sehens“ des erhöhten Herrn Jesus in gleicher Weise wie die Apostel vor ihm die Bestellung zum Apostel erblickt. Hier haben wir auch den Ausdruck *ἑόρακα*, 15, 8 *ὤφθη*, und Objekt ist eben *Ἰησοῦς ὁ κύριος*. Eine Entwertung des Erdenlebens Jesu ist mit dieser Auffassung aber nicht gegeben, sondern nur der Schwerpunkt und das eigentlich Entscheidende liegt im Stande der Vollendung Jesu.

Zur Stütze dieser Anschauung ist aber auch der Gebrauch des

Apostelnamens geltend zu machen. Haupt[1]) hat nachgewiesen, dass wahrscheinlich der Herr selbst den von ihm erwählten Jüngern den Namen Apostel, Boten, nicht beigelegt hat. Die Evangelien liefern keinen Beweis, dass Jesus das Wort als Amtsnamen für die Zwölf gebraucht hat. Bei Matthäus und Markus kommt es nur je einmal vor, Mt. 10, 2. Mr. 6, 30, nicht im Munde Jesu, sondern der Evangelisten. Von den sechs Stellen, an denen Lukas die Bezeichnung anwendet, fallen wiederum vier dem Berichterstatter zu, 9, 10; 17, 5; 22, 14; 24, 10; zweimal, 6, 13; 11, 49, begegnet der Apostelname im Munde Jesu, ebenso einmal im Johannesevangelium, 13, 16, der einzigen Stelle, wo dies Evangelium den Namen gebraucht. Aber Lk. 11, 49 und Joh. 13, 16 hat derselbe nicht die spätere technische Bedeutung, sondern Lk. 11, 49 in dem Citat aus einer jüdischen Schrift ist es synonymer Ausdruck zu *προφήτας*, und Joh. 13, 16 liegt ein Vergleich vor mit Verhältnissen des natürlichen Lebens. Wie ein Knecht nicht grösser ist als der Herr, noch der Abgesandte *(ἀπόστολος)* grösser als der, der ihn gesandt hat, so sollen auch die Jünger sich nicht zu hoch für demutsvolles Handeln dünken, nachdem der Herr ihnen die Füsse gewaschen hat. Lk. 6, 13 heisst es allerdings, Jesus habe 12 Jünger ausgewählt, welche er auch Apostel nannte *(οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν)*. Hier ist sowohl das *καί* auffällig, wenn berichtet werden soll, Jesus habe damals die Jünger Apostel genannt,[2]) als auch überhaupt die Beiläufigkeit dieser ganzen Bemerkung. Nannte Jesus die Zwölf damals Apostel, so gab er ihnen mit dem Namen auch einen Auftrag. Davon kann aber hier keine Rede sein, wo der Evangelist sich durch Einreihung der Apostelwahl die Situation schafft zu der Jüngerpredigt, zu der bei ihm die Bergpredigt wird. Lukas hat mit der Angabe „welche er auch Apostel nannte", wohl Mr. 3, 14 „damit er sie zur Verkündigung aussende *(ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν)*" wiedergegeben, aber nicht beachtet, dass Markus die Übertragung des Amtes zu der damaligen Zeit nicht erzählt. Ist somit nicht nachweisbar, dass die technische Bezeichnung der Zwölf als Apostel auf den irdischen Jesus zurückgeht, so wird der Name aus der ältesten Gemeinde stammen. Und zwar aus der vorpaulinischen Zeit, denn nicht nur im ersten Teile der Apostelgeschichte wird er gebraucht, auch dem Paulus ist er als Kunstausdruck bekannt. Die Beschränkung dieses Namens auf die Zwölf Gal. 1, 17. 19 dürfte auch bei ihm (vgl. I Kor. 12, 28. Eph. 2, 20; 4, 11) die Grundlage des erweiterten Gebrauchs (I Kor.

[1]) Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament, 1896, S. 107 ff. Vgl. aber auch Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 1899, S. 479.

[2]) Gegen B. Weiss bei Meyer, 9. Aufl., z. d. St.

15, 7; 9, 5f. Barnabas; Röm. 16, 7. I Thess. 2, 7) sein. Heissen also die Zwölf erst nach Jesu Vollendung Apostel, während er sie einst erwählt hatte auch zu dem Zwecke, dass er sie zur Verkündigung aussende *(ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν* Mr. 3, 14) und er sie thatsächlich bei Lebzeiten auch schon ausgesendet hatte (Mr. 6), so liegt darin, dass der eigentliche Anfang ihres Apostelamtes erst von der Vollendung des Herrn an datiert. Erst seit der Auferstehung Jesu sind sie von diesem gesendet worden, wie er von seinem Vater gesendet worden war Joh. 20, 21; 17, 18. Erst jetzt haben sie eine Verkündigung auszurichten in der Kraft und im Auftrag ihres Herrn. Damit harmoniert auch Apg. 1, 22, wo als die entscheidende Aufgabe der Apostelschaft angegeben wird, dass der Ersatzmann mit den Elfen Zeuge der Auferstehung Jesu werden solle.

Dann bleibt noch II Kor. 5, 16 übrig, eine Stelle, die immer wieder zu dem Versuch der Deutung führt, dass Paulus Christum dem Fleische nach zwar gekannt habe, darauf aber jetzt keinen Wert mehr lege,[1]) oder aber, dass er aus prinzipiellen Gründen von dem Vorleben Christi Abstand nehme.[2]) Beide Erklärungen jedoch scheitern an der Unwahrscheinlichkeit, dass *γινώσκειν* im Vordersatz in anderer Bedeutung gebraucht sei, als im Nachsatz. Die einleuchtendste und dem Zusammenhang entsprechende Fassung bleibt die schon von Baur angebahnte, dass Paulus das jüdisch-fleischliche Messiasbild, welches die Judaisten noch jetzt haben, und welches auch er in seiner vorchristlichen Periode gehabt hat, für die Gegenwart, die Zeit seines Christenstandes, ablehnt. Der Gebrauch des Christusnamens als Appellativum hat im NT und bei Paulus nichts Auffälliges (s. S. 32). Der rasche Übergang aber V. 17 zur Bezeichnung der geschichtlichen Persönlichkeit Christi *(εἴ τις ἐν Χριστῷ)* ist deshalb nicht auffällig, weil er in *ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν* schon angebahnt ist.[3])

Wie wertet nun aber Paulus den historischen Überlieferungsstoff? Man kann sich darauf berufen, dass I Thess. 4, 15. 18 zufolge die „Worte Jesu" für Paulus die höchste Autorität waren. Konnte einem in den Gemeinden auftauchenden Zweifel oder einer Streitfrage mit einem Wort Jesu begegnet werden, so war die Sache endgültig entschieden. I Kor. 9, 14 ist eine Anordnung Jesu dem Apostel „Gebot" *(ὁ κύριος διέταξεν)*. I Kor. 7, 10. 12 unterscheidet

[1]) Dazu neigt nach dem Vorgang von H. Ewald, Hilgenfeld, Beyschlag u. a. wieder Drescher, Das Leben Jesu bei Paulus. 1900. S. 6f.

[2]) Titius, II, S. 9, vgl. oben S. 58.

[3]) Gegen Heinrici in Meyers Kommentar z. d. St.

er ausdrücklich des Herrn und sein eigenes Gebot, um den Abstand beider zu kennzeichnen. V. 25 giebt er wohl seine Meinung an, aber unter dem Vorbehalt, keinen Auftrag *(ἐπιταγή)* des Herrn zu haben.[1]) auch V. 40 versäumt er nicht, eine Einschränkung anzufügen, wenn er seine freilich im Geiste Gottes wurzelnde Meinung zum Ausdruck bringt. I Kor. 11, 23—25 zeigt das volle Bewusstsein der Verpflichtung, die evangelische Botschaft rein und unverfälscht den Gemeinden zu überliefern und den Ernst und die Tiefe der Verschuldung, wo der Einrichtung des Herrn nicht die schuldige Ehrfurcht erwiesen wird. Apg. 20, 35 erinnert der Apostel die ephesinischen Presbyter, dass er sie gelehrt habe, zu gedenken der Worte des Herrn Jesu; ähnlich I Tim. 6, 3. Auch Gal. 6, 2 und I Tim. 5, 18 sind Gebote Christi die Christen bindende Norm.[2]) Ferner, wenn Paulus sich darauf bezieht, dass er den Gemeinden bestimmte Überlieferungen *(παραδόσεις)* II Thess. 2, 15; 3, 6. I Kor. 11, 2 oder Lehren *(διδαχή, διδάσκειν)* Röm, 16, 17. II Thess. 2, 15. Eph. 4, 21. Kol. 1, 28; 2, 7 übermittelt habe, wenn er von demjenigen spricht, was sie durch ihn überkommen haben *(παραλαμβάνειν)* I Thess. 2, 13; 4, 1. II Thess. 3, 6. Gal. 1, 9. I Kor. 11, 23; 15, 1. 3. Phil. 4, 9. Kol. 2, 6, von Geboten *(παραγγελίαι)*, die er im Herrn Jesu gegeben habe I Thess. 4, 2, von seinem apostolischen Ermahnen *(παρακαλεῖν)* I Thess. 2, 11; 4, 1. 10; 5, 14. II Thess. 3, 12. I Kor. 1, 10; 4, 16; 16, 15. II Kor. 10, 1. Röm. 15, 30; 16, 17. Eph. 4, 1 und Gebieten *(παραγγέλλειν)* I Thess. 4, 11. II Thess. 3, 4. 6. 10. 12. I Kor. 7, 10, wenn er auffordert, würdig des Evangeliums zu wandeln Phil. 1, 27; 2. 1 ff.; 4, 9, so wird er vielfach auf Gebote und Worte Jesu Bezug nehmen.

Diese Bindung durch Christi Gebote hat Paulus aber nicht in äusserlichem, gesetzlichem Sinne gefasst. Das Christentum war ihm nicht, wie es schon im nachapostolischen Zeitalter verstanden zu werden begann, eine nova lex. I Kor. 9, 14 erwähnt er das Gebot des Herrn, dass die Verkündiger des Evangeliums vom Evangelium leben sollen. V. 4. 5. 6. 12. 18 gebraucht er den mildernden Ausdruck „Vollmacht, Recht“ *(ἐξουσία)*. Paulus hatte von diesem Recht keinen Gebrauch gemacht, während die älteren Apostel es thaten,

[1]) Heinrici, Neues Sächsisches Kirchenblatt 1895 Sp. 799f. und bei Meyer z. d. St. schliesst aus der Art, wie Paulus hier die ἐπιταγὴ κυρίου einführe, dass er eine Sammlung von Herrengeboten zur Verfügung hatte. Doch beweist die Äusserung nur das Bewusstsein der Beherrschung des Überlieferungsmaterials an Herrenworten.

[2]) Nicht glücklich erscheint mir die Vermutung Dreschers S. 22, dass auch Röm. 14, 17; 15, 5. Gal. 1, 10 eine Berufung auf direkte Gebote Christi vorliege, wohl aber ist die erstgenannte Stelle ein Logion Jesu. I Kor. 14, 37 gehört nicht in diesen Zusammenhang.

und seine Gegner hatten es sich nicht entgehen lassen, dies Verhalten des Apostels als Anzeichen zu deuten, dass er sich doch nicht als vollen Apostel fühle. Da führt er aus, dass er sich aus dem Grunde der Ausübung dieses Rechtes begeben habe, um dem Laufe des Evangeliums keine Hindernisse zu bereiten und seine volle Unabhängigkeit und Selbstlosigkeit zu beweisen. Er stellt ein Recht und ein Gebot des Herrn zur Seite in dem sicheren Bewusstsein, dass aus dem Wesen des von ihm verkündeten Evangeliums für ihn die Verpflichtung folge, ein tadelloses Beispiel dienender, selbstverleugnender Rücksicht zu geben. Auch Röm. 14, 14 beruft er sich auf das Wort Jesu Mt. 15, 11, dass nichts an sich unrein sei. Aber aus einem höheren Gesichtspunkt giebt er die Anweisung, von diesem Grundsatz keinen Gebrauch zu machen.[1])

Der Grund dieser auffallenden Erscheinung ist darin zu finden: Der Apostel hat mit sicherem Blick erkannt, dass die eigentlichen Triebkräfte des Evangeliums unterbunden würden, wenn der äussere Rahmen des Lebens und Lehrens des Herrn massgebend auch für seine Gemeinde bliebe, wenn sein Vermächtnis erstarrte, anstatt erst in seiner eigentlichen Bedeutung erfasst zu werden, dass es neues Leben wirken solle. In der Unterwerfung Jesu unter das Gesetz Gal. 4, 4. Röm. 15, 8 hat er nicht eine auch für sein eigenes Leben geltende Ordnung erblickt. Aber auch er hat die Überlieferung von Jesu Lehren und Wirken hochgehalten. Es ist die Aufgabe unseres nächsten Kapitels, nachzuweisen, wie stark der Einschlag der evangelischen Überlieferung in seinen Schriften ist. Und richtig wird von Paret[2]) geltend gemacht, dass jene Sicherheit den Uraposteln gegenüber, den richtigen Christus zu verkündigen, nur darin ihren Grund haben konnte, dass er auch mit der geschichtlichen Lehre des geschichtlichen Christus genau bekannt war. Er musste wissen,

[1]) Titius S. 11 f. folgert aus dem scharfen Ausdruck *ἁμαρτία* II Kor. 11, 7, dass hier eine gegnerische Beurteilung des Apostels vorliege. Man habe ihm die unentgeltliche Verkündigung des Evangeliums geradezu als Sünde angerechnet, weil man in seinem Verhalten eine Übertretung der ihm bekannten, gesetzlich verstandenen Anordnung Christi 1 Kor. 9, 14 sah. Aus der Widerlegung durch das andere Herrenwort *ἐμαυτὸν ταπεινῶν ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε* = Mt. 23, 11. 12 folge, dass auch ihm wie den Gegnern jede wirkliche Abweichung von den durch den Herrn aufgestellten Grundsätzen als Sünde, Jesu Wort als unbedingte Autorität gelte. Der gleiche Vorwurf gegen Paulus wird II Kor. 12, 13 in den Begriff *ἀδικία* gekleidet. An beiden Stellen steht aber ausdrücklich da, worin man die Sünde und das Unrecht sah. Es ist nicht eine Ausserachtlassung eines Gebotes des Herrn, sondern Lieblosigkeit gegen die korinthische Gemeinde, dadurch bewiesen, dass er sich während seiner Wirksamkeit in Korinth von andern Gemeinden unterstützen liess, von den Korinthern aber nichts nahm.

[2]) S. 34 f., vgl. Titius S. 12.

dass gegen die ihm eigentümliche Auffassung des Evangeliums keine positiven Aussprüche Jesu ins Feld geführt werden konnten. Sonst wäre er jederzeit in Gefahr gewesen, dass ein Spruch Jesu aus diesem ihm unbekannten Gebiet hervorgezogen worden wäre und das ganze Gebäude seiner Theologie zu Fall gebracht hätte. Ein Streit zwischen Paulus und den Uraposteln über Fragen des christlichen Glaubens und Lebens ist nur möglich, wenn dieselben dem Gebiete der Folgerungen und Schlüsse zugehörten[1]) und nicht schon aus dem Leben und Lehren des Herrn ihre unmittelbare Entscheidung fanden. Es galt, die Überlieferung zu sammeln, zu sichten, widersprechende Äusserungen auf eine höhere Einheit zu bringen, bestimmende Gesichtspunkte zu gewinnen und den Sinn Christi zu erfassen. Nur auf diese Weise konnte die Bedeutung des Todes und der Stellung des Herrn zu seinem Volke und der ausserjüdischen Welt zum Verständnis gebracht werden. Über die Heidenmission und die Frage der Beschneidung lagen, wie aus dem Gange der Verhandlungen im apostolischen Zeitalter zu ersehen ist, keine klaren oder widerspruchslosen Willensäusserungen Jesu vor. So blieb nichts anderes übrig, als aus der Gesamtheit des Wirkens und Wollens Jesu diese Fragen zu entscheiden.[2])

Eben dies ist es, was der Apostel in meisterhafter Weise verstanden hat, und darin liegt auch, von der menschlichen Seite aus gesehen, das Geheimnis seines Sieges über die älteren Apostel. Er hat aber darin eine ganz besondere, individuelle Art. Sein Kampf mit den Judaisten hatte viele Ähnlichkeit mit dem Kampfe Jesu gegen den Pharisäismus. Nie aber verweist der Apostel, so nahe es gelegen hätte, auf diese schlagende Parallele. Die antinomistischen Worte Jesu, die uns in den synoptischen Evangelien überliefert sind, waren dem Apostel bekannt. Er citiert sie aber nicht, beruft sich vor seinen Gegnern nicht ausdrücklich auf sie, sondern flicht nur Anspielungen auf sie in seine eigne Erörterung ein oder argumentiert einfach aus ihrem Geiste heraus. Für seine Rechtfertigungs-

---

[1]) Anders Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage. 1890, S. 84.

[2]) Wittichen, Das Leben Jesu. 1876, S. 13f.: „Das überirdische Christusbild des Paulus ist daher nichts anderes als der höchste Ausdruck für den geistigen Inhalt des historischen Christus, und in den Grundbegriffen seiner Theologie .. haben wir daher Abstraktionen aus konkreten Momenten der Wirksamkeit und der Verkündigung Jesu zu erkennen, wie denn auch der Geist Christi bei Paulus im Grunde nichts anderes ist als die zum religiös ethischen Prinzipe erhobene Denkweise des historischen Christus . .; denn dass zwischen beiden kein Zwiespalt obwalte, dafür bürgt uns die Anerkennung des Evangeliums des Paulus durch die Urapostel und sein zweifelloses Bewusstsein, dass er nur die Gedanken Christi verkünde (1 Kor. 1, 12f.; 2, 2; 3, 11)."

lehre weist er nicht auf die deutlichen Grundlagen in Jesu Leben und Wirken hin, sondern begründet sie, in der Gewissheit, Jesu Sinn zu treffen, in selbständiger dialektischer Entwicklung. Die entscheidende Bedeutung, welche Paulus für das Heil dem Glauben beimisst, ist nicht zu verstehen ohne Rückgang auf Jesu Forderung des gläubigen Verhaltens zu seiner Person und der Heilsspendung an diejenigen, die ihm Glauben entgegenbrachten, da auch der paulinische Glaube nichts anderes ist als Anerkennung der Heilskraft Christi und Beugung unter dieselbe; und doch hat Paulus nie in seinen Briefen diese Bezugnahme zum Ausdruck gebracht. Seine Pneumalehre ist Fortführung von Gedanken, die Jesus selbst ausgesprochen hat, und von Voraussetzungen, von denen Jesus ausging; aber Paulus hat sich nirgends auf dieselben bezogen. In vortrefflichster Weise hat Paulus Jesu Sinn betreffend die Ehescheidung begriffen, und hier beruft er sich einmal auf ein Gebot des Herrn I Kor. 7, 10f. Aber er thut es so unbekümmert um den Wortlaut, ja er formuliert das Gebot Jesu in so freier Weise, dass noch heute viele nicht erkennen, dass Mt. 19, 6. Mr. 10, 9 und nicht Mr. 10, 11f. wiedergegeben ist. In der Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit Röm. 13, 1—7 schwebt ihm, wie aus der lockeren Gedankenverbindung der Aufforderung zur Steuerzahlung hervorgeht, die evangelische Erzählung von der Zinsmünze Mt. 22, 15—22 par. vor. Aber das kernige Wort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ führt er nicht an. Die Forderung, die Glieder auf Erden zu töten Kol. 3, 5, scheint aus der eigenen Theologie des Apostels herausgewachsen zu sein und ist doch nur Veränderung des Gedankens vom Ausreissen des Auges und Abhacken der Hand Mt. 5, 29f.; 18, 8f. Mr. 9, 43. 45. 47. Die Übereinstimmung in der Beurteilung des irdischen Besitzes und des natürlichen Lebens zwischen Jesus und Paulus kann bei der Neuheit und Originalität dieses Verständnisses nur als Abhängigkeit des Apostels von seinem Meister begriffen werden, was doch Paulus nirgends zum Ausdruck bringt.

Schon aus diesen Stichproben geht hervor, einmal, dass wir Paulus Beherrschung des evangelischen Überlieferungsstoffes zutrauen müssen; sodann aber, dass er diesen innerlich vollkommen verarbeitet hat und nun mit ihm als mit seinem eigensten Besitz schaltet und waltet. Wie wir schon aussprachen, liegt dies zum Teil an der Individualität des Apostels. Ein anderer wäre anders verfahren, er hätte da, wo er sich direkt von Jesus abhängig wusste, auf die vorbildlichen Worte und Begebnisse deutlich hingewiesen und so die Verbindungslinien zwischen ihm und dem Meister zum sichtbaren

Ausdruck gebracht. Aber es ist nun noch ein Zweites, Bedeutungsvolleres zur Geltung zu bringen.

Das Entscheidende, was Paulus in unbedingte Abhängigkeit von dem Herrn gebracht hat, ist nicht eine Summe von Lehren oder Überlieferungen, sondern es ist der Funke des Lebens, der vom Meister zum Jünger hinübergezuckt ist. Die tiefe Wirkung der Schriften des Paulus beruht in der Macht seiner christlichen Persönlichkeit, welche in einem auch uns als Wahrheit ergreifenden Leben wurzelt. Dies aber hat seinen Ausgang von dem Leben Jesu genommen. Vermöge seiner Veranlagung, aufs Grosse, Ganze zu gehen, hat Paulus, von Christus ergriffen, den Geist des Wirkens Jesu erfasst und ist bestrebt gewesen, Christi Leben in seinem Leben nachzubilden. Es ist eine Eigentümlichkeit der Person Jesu, dass bei ihm Thun und Lehren eine innere Einheit bildet. Nicht fällt hier Erkenntnis und Lebensführung auseinander oder bleibt die letztere hinter der ersteren zurück, sondern Jesu ganzes Wirken und Handeln ist ein Umsetzen seines Erkennens und Lehrens in die That. Ja, man muss das Verhältnis umkehren: aus der Tiefe dessen, was in seinem Wesen begründet liegt und daher unmittelbar in seiner messianischen Thätigkeit nach Geltung rang, brechen zugleich und als verdeutlichende Erscheinungen die Worte hervor, in denen er zusammenfasste, wozu er „gekommen" war. Was er in solchen Sätzen ausspricht, ist immer in seinem Berufswirken auch verwirklicht. Wir anderen Menschen können wohl ein Lebensideal entwerfen oder anerkennen und ihm nachjagen, erreichen können wir es nicht. Bei Ihm aber deckt sich Begriff und Erscheinung, Idee und Wirklichkeit. Und dies hat Paulus empfunden und sich zur Erkenntnis gebracht.

### 5. Das Bild Christi, wie es vom Apostel als Lebensmacht empfunden wurde.

Des Apostels Herz ist gefangen gewesen von Christi grosser Liebesgestalt, die als etwas völlig Neues in sein Leben eintrat. Fortan steht ihm Christi Wesen und geistige und sittliche Art um der erwiesenen Liebe willen als höchstes und vollkommenstes Lebensideal vor Augen.[1]) Es ist ihm die Erscheinungsform dessen, was Gottes Wille mit dem Menschen bezweckt. Aus allem Lehren und

[1]) Titius, II, S. 99: „Die Liebe umfasst für den Apostel wie für Jesus das gesamte Gebiet des sittlichen Lebens." Und S. 100f. führt Titius aus, wie sich darin die unverkennbare Übereinstimmung des Apostels mit Jesus zeigt, dass der Apostel das an sich mehrdeutige und in seiner Zeit vielfach negativ gedeutete Lebensideal der Heiligung mit positivem Inhalt versehen hat: die Heiligung besteht in der Übung der Nächstenliebe.

Thun Christi ist ihm der mächtige Gottesstrom der Liebe entgegengeflutet und hat ihn mit sich fortgerissen, in ihm hat er sich gesund gebadet.

Aus Jesu Worten Mt. 20, 25 f. Mr. 10, 42 f. Lk. 22, 25 f.: „Ihr wisst, dass die Fürsten der Heiden über sie herrschen und die Grossen über sie Gewalt haben. Nicht so soll es bei euch sein“ ist ersichtlich, dass er sich des Widerspruchs seiner Person gegen das bis dahin geltende Lebensideal wohl bewusst war. Auch dies hat er erkannt, dass das jüdische wie das heidnische Lebensideal in den entscheidenden Zügen zusammenstimmten.

Recken und Helden wie Gideon, Simson und David sind die Gestalten, zu denen das alte Israel bewundernd aufschaute.[1]) David aber schildert seine Heldenthaten: „Ich verfolgte meine Feinde und holte sie ein und kehrte nicht um, bis ich sie vernichtet. Ich zerschmetterte sie, dass sie nicht mehr aufstehen konnten, dahinsanken unter meine Füsse. Meine Hasser, die rottete ich aus. Ich zermalmte sie wie Staub vor dem Winde, wie Gassenkot leerte ich sie aus“[2]) Ps. 18, 38—43. Stärke, Sieg, Wohlstand, Ehre, Ansehen gehören zu den erstrebtesten Gütern des Lebens. Wie der Verfall der Macht und des Glanzes des Königreichs Davids als schweres Verhängnis betrachtet wurde, so gilt der Verlust des irdischen Besitzes und das Hinabsinken in eine abhängige Stellung als Strafe Gottes. Der geprüfte Hiob bekommt von Gott seinen früheren Besitz an Söhnen und Töchtern wieder erstattet, ja seine Habe wird ihm nach Beendigung seiner Leidenszeit verdoppelt. Das Bild des leidenden, demütigen, sich selbst hinopfernden Gottesknechts hat auf die Gestaltung der jüdischen Lebensanschauungen keinen dauernden Einfluss gewonnen, beherrschend sind vielmehr geworden die Hoffnung auf Macht und Glanz, auf Triumph und Sieg über die Feinde, auf die Erhebung Israels über die Völker der Erde und auf eine Freudenzeit, da die Güter dieses Lebens in Fülle und Überfluss genossen werden. Die Armen und Gedrückten hoffen auf Erhöhung, die Hungernden auf Sättigung, die Bedrücker werden in den Staub geworfen, der Übermut ihres Herzens wird gestraft werden. So sind es die schroffen Gegensätze dieser und der kommenden Weltperiode, die apokalyptischen Hoffnungen auf eine dem Bundesvolk und insbesondere den Treuen innerhalb desselben Recht schaffende göttliche Gerechtigkeit, welche hier die Lebensführung beeinflussen,

---

[1]) Vgl. hierzu Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte. Heft II, 1. Hälfte: Israels Güter und Ideale.

[2]) Hier und im Folgenden wird das AT citiert nach Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments übersetzt und herausgegeben. 1894.

aber das Judentum ist weit davon entfernt, in dienender, helfender Liebe die Erfüllung der göttlichen Bestimmung des Lebens zu erblicken.

Nicht besser steht es um das griechische Lebensideal. Das Griechentum kennt noch nicht den Gegensatz von Welt und Persönlichkeit in der inneren Erfahrung des Menschen. Dieser gehört als Teil in das Ganze des harmonischen, wohlgeordneten, vernunftmässigen Kosmos. Nur im Zusammenhang mit diesem Weltganzen kann er sein Wesen ausbilden und seine Bestimmung erreichen. Da hiernach das schöne Ebenmass des Geistigen und Natürlichen das eigentümliche Merkmal der griechischen Sittlichkeit ausmacht, betrachtet der Grieche dasjenige, was die Welt bietet, als das Material, aus welchem er gewissermassen in künstlerischem Schaffen durch sein Leben und Wirken ein schönes Gebilde zu formen hat. Er stellt sein Ich, sei es sein persönliches, sei es dasjenige des Staatsganzen, in dem er Kraft und Freiheit findet, in den Mittelpunkt und schaltet mit souveräner Macht, aber durch den Gedanken der Schönheit und Harmonie gebunden, mit Personen und Dingen, die seinen Zwecken dienstbar werden können. Dies Lebensideal ist dasjenige des freien Mannes, der überzeugt war, dass schon die Natur zwischen Freien und Sklaven auch in körperlicher Beziehung habe unterscheiden wollen,[1]) des Freien, der unfähig war, in jedem Menschen eine Nachgestaltung des göttlichen Ebenbildes zu erkennen, ja der sogar den Frauen und Kindern im eigenen Hause eine den Sklaven ähnliche Stellung zugewiesen hat. Die griechische Ethik gilt nur für die gebildete und regierende Kaste, sie ist nur erreichbar für die, die sich zum Wissen aufschwingen können und besteht im Gegenteil dessen, was Jesus von seinen Jüngern verlangt, in der Geltendmachung der eigenen Person, im Herrschen. Daran ändert auch der Stoicismus nichts, trotz seiner ethischen Grundstimmung und trotzdem er den Menschen in pantheistischer Wendung noch inniger in das Ganze der Natur einreiht. Nur der isolierte, auf sich selbst gestellte Mensch, d. h. der Mensch, der frei von Banden der Familie, der Gesellschaft, des Staates, aber auch frei von den äusseren Dingen des Lebens ist, ist der wahre Weise, Herrscher und König, nur er kann das Ideal des Stoikers erreichen: die unbewegte Ruhe der Seele, einen Geist, frei von Verwirrungen, und einen Körper, frei von Schmerz. Das ist Resignation und Egoismus, zu einem wunderbaren Gemisch vereinigt. Aber von dem verklärenden Hauch der Liebe ist das stoische Ideal unberührt geblieben.

---

[1]) Aristoteles, Polit. I, 5. 1254, b, 27 ff.

Allein seitdem Jesus gelebt und sich nach seiner Auferstehung in seiner Lebensmacht als Herrn erwiesen hat, wissen wir: wahre Güter sind nicht Geist, Schönheit und Kraft, Reichtum, Macht und Ansehen, sondern Demut und Niedrigkeit, selbstlose, dienende Liebe. Man kann dies als Sklavenmoral brandmarken und ihr die Moral der Herren und Übermenschen entgegenstellen: selbst in diesem Hass gegen das Christentum verrät sich die Anerkennung seiner ungeheuren Macht. Um so leidenschaftlicher hat Nietzsche diesen Kampf geführt, je weniger er sich die Aussichtslosigkeit desselben verhehlen konnte. Die Liebe, welche Christus in seinem Gesamtwirken erwiesen hat, wird weiter die Welt durchleuchten und erwärmen, sie ist es, die einen Paulus unter ihre Herrschermacht gezwungen hat.

Zu den ergreifendsten Abschnitten in den paulinischen Briefen gehört das Hohelied der Liebe 1 Kor. 13. In den hypothetischen Sätzen V. 1—3 sind eine Anzahl von Anspielungen auf Worte Jesu, und zwar nicht nur solche, in denen Paulus ablehnt, was auch Jesus abgelehnt hatte,[1]) sondern wo er verheissende Worte Jesu ihrer Geltung entkleiden zu wollen scheint.[2]) Dies hat er aber doch nur gethan, weil ihn die Jesu ganzen Wandel tragende und beherrschende Liebesgesinnung noch tiefer und unmittelbarer berührt hat. Denn aus der überragenden Forderung der Liebe und der Zeichnung dessen, was die Liebe thut (V. 4—7), blickt die Liebesgestalt des Menschensohnes ebenso hervor, wie in dem Ausblick auf die Vollendung und in der Behauptung der ewigen Geltung der Liebe (V. 8—13) die unüberbietbare Erfahrung der Liebe Christi seine Worte beseelt. Ähnlich ist ein anderer Fall. Jesus hatte eindringlich vor der Ärgerung der „Kleinen“, die an ihn glauben, gewarnt (Mt. 18, 6). Dies Wort ist bei ihm nicht eine Lehre, sondern Ausprägung dessen, was er selbst den Seinen vorlebte und was er that. So erscheint dann auch die Anweisung des Paulus 1 Kor. 8, 1 ff. und Röm. 14, 13—22 als unmittelbare, aus jenem Wort und Thun Jesu folgende Umsetzung dieser Liebesgesinnung in die That. Der Apostel weiss: alles ist erlaubt, aber nicht alles nützt; alles ist erlaubt, aber nicht alles erbaut I Kor. 10, 23; 6, 12. Das ist der nur auf veränderte Verhältnisse angewendete Grundsatz, nach welchem Jesus in der Erzählung von der Tempelsteuer den Petrus zu handeln anweist Mt. 17, 26 f.

[1]) ἐὰν ἔχω προφητείαν V. 2 = Mt. 7, 22.

[2]) ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὄρη μεθιστάναι V. 2 = Mt. 17, 20; 21, 21. Lk. 17, 6; ἐὰν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου V. 3 = Lk. 12, 33; 19, 8; ἐὰν .. εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν = Mr. 4, 11; Lk. 8, 10. Mt. 13, 11.

Neue Erscheinungen bringen neue Begriffe hervor. Von Paulus ist der Terminus *ἀγάπη* geschaffen worden zur Bezeichnung der erst im Christentum Wirklichkeit gewordenen Liebe.[1]) Paulus und nach ihm Johannes haben in dies Wort gefasst, was ihnen die tiefste Erfahrung ihres Christenstandes war. Das AT kennt wohl die Liebesgesinnung Gottes gegen sein Bundesvolk und die daraus fliessende Forderung der Liebe des Menschen zu Gott, nicht aber die innere persönliche Liebesverbindung zwischen Gott und Mensch, wie das erlebte Heil sie mit sich bringt. Im platonischen Symposion[2]) erzählt Sokrates den schönen Mythos vom Eros, dem Sohne der Penia und des Poros. Die Armut gesellt sich nach einem zu Ehren der Aphrodite abgehaltenen Götterschmaus zum Reichtum in der Absicht, um ihres eigenen Mangels willen ein Kind von ihm zu erhalten und gebiert ihm die Liebe, den Eros, der nun die Eigenschaften der Mutter und des Vaters in sich vereinigt, die Bedürftigkeit und den Mangel, aber auch das Streben nach dem Edlen und Hohen, sterbliche und unsterbliche Natur, so dass er weder arm noch reich ist und zwischen Wissen und Unkenntnis in der Mitte steht. Aber so sehr auch dort Plato den Begriff des Eros vertieft hat, er steht in weitem Abstand von der christlichen Liebe. Diese hat nicht als Kennzeichen das Gefühl des Mangels und der Sehnsucht, des Stre-

---

[1]) Die griechische Sprache kennt wohl das Verbum *ἀγαπᾶν*, aber das Substantivum *ἀγάπη* kommt in der ausserbiblischen Gräcität nicht vor, auch nicht bei Philo und Josephus (vgl. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch und Trench, Synonyms s. v.). Dagegen fehlen *ἔρως*, *πόθος* und *ἵμερος* (*ἱμείρομαι* nur I Thess. 2, 8) im NT. *ἀγαπᾶν* wird von den Griechen mit *φιλεῖν* synonym gebraucht, nur dass jenes mehr dem diligere, dies dem amare entspricht. In LXX aber wird der Begriff des *ἀγαπᾶν* sowohl eingeschränkt wie erweitert. Jenes, indem das hebräische אהב durch *ἀγαπᾶν* nicht wiedergegeben wird, wo es von wollüstiger Liebe *(ἐρᾶν)* oder von sinnlicher Neigung und natürlichen Affekten *(φιλεῖν)* steht; dies, indem es zur Bezeichnang der für den Griechen unvollziehbaren Vorstellung der von Gott ausgesagten oder der für Gott und seinen Willen erforderten Liebe steht. Dieser Sprachgebrauch herrscht auch im NT, und so besteht die Thatsache, dass innerhalb der biblischen Gräcität, wo es sich um die dem Gebiet der göttlichen Offenbarung eigentümliche Liebe handelt, konsequent *ἀγαπᾶν* gebraucht wird, mit Ausnahme von Joh. 16, 27 (gegen Cremer) und Tit. 3, 4. Zu beachten ist auch I Kor. 16, 22. *ἀγάπη* kommt in LXX in einer Anzahl Stellen vor. In II Sam. 13, 15 und an allen Stellen des Hohenliedes (2. 4. 5. 7; 3, 5. 10; 5, 8; 7, 6; 8. 4. 6. 7) bezeichnet es die sinnliche Liebe; hier schlägt also der sonstige Gebrauch von *ἀγαπᾶν* in LXX nicht durch: Pred. 9, 1. 6 wird die menschliche *ἀγάπη* dem *μῖσος* entgegengestellt, Jer. 2, 2 steht Gottes Liebe parallel mit *ἔλεος*. Sap. 3. 9: 6. 18 ist *ἀγάπη* die Liebe zur Weisheit. Im NT gebrauchen das Wort namentlich Paulus und Johannes häufig, während es in den synoptischen Evangelien nur Mt. 24, 12. Lk. 11. 42 vorkommt.

[2]) p. 203, A—E.

bens nach Wissen und nach dem Schönen, sondern sie weiss sich im Besitz eines die Welt übersteigenden ethischen, göttlichen Gutes. Sie verbindet den Menschen unmittelbar mit Gott und seinem unsichtbaren Reich heiliger Zwecke, sie trägt in sich die Verwirklichung dessen, was im Reiche des Geistes als tiefste Wahrheit und Zielpunkt der Entwicklung empfunden wird, das Bewusstsein einer Kraft, die bestimmt ist, Alleinherrscherin im Reiche des Geschehens zu werden. Sie folgt nicht dem Naturzug des irdisch-menschlichen Wesens und wird doch als Vollendung der menschlichen Natur empfunden.

Diese Liebe, die Christus auf Erden in seinem Heilswirken erwiesen hat, ist nach Eph. 4, 32—5, 2 eine Erscheinungsform der Liebe Gottes (vgl. auch Röm. 5, 5). Diese Liebe Christi überragt alle Erkenntnis und erfüllt mit der ganzen Fülle Gottes Eph. 3, 19. Sie hält den Apostel in Schranken II Kor. 5, 14, von dieser Liebe Christi kann ihn nichts scheiden, nicht Trübsal oder Bedrängnis oder Verfolgung oder Hunger oder Nacktheit oder Gefahr oder das Schwert Röm. 8, 35; von ihr gilt im Sinne des Apostels Gal. 2, 20:

„Liebe, die für mich gelitten
Und gestorben in der Zeit, . .
Liebe, dir ergeb' ich mich,
Dein zu bleiben ewiglich.“

Ja I Kor. 16, 22 spricht er sogar einen Fluch über jeden, der nicht in inniger Liebesgemeinschaft mit dem Herrn steht, und dies ist die einzige Stelle, an der Paulus von *φιλεῖν* des Herrn spricht. Ein Beweis, dass das Bild des irdischen Jesus hier dem Apostel vorschwebt und er an eine persönliche Verbindung wie zwischen Mensch und Mensch denkt. Aus der Liebeserweisung in Christi Leben sind gewisse sittliche Grundsätze und oberste Maximen direkt entnommen. Dass ein jeder dem Nächsten gefallen soll zum Guten, zur Erbauung, dass ein jeder auf das Wohl des Nächsten bedacht sein soll, wird Röm. 15, 2 f. Phil. 2, 4 ff. als Forderung der Nachfolge Jesu bezeichnet, nicht minder I Kor. 10, 33; 11, 1 und Phil. 2, 20 f. und ist daher auch an anderen Stellen, wo dieser Hinweis nicht ausdrücklich erwähnt wird, vorauszusetzen. So I Kor. 10, 24; 13, 5. Wer in der Liebe wächst, wächst in Bezug auf das, was Christus ist Eph. 4, 15. Die Aufforderung, dass die Christen gegenseitig ihre Lasten tragen sollen und die Verheissung, dass sie so das Gesetz Christi erfüllen werden Gal. 6, 2, kann auf einem Gebot des Herrn beruhen (vgl. S. 68),[1]) oder aber, Paulus folgert aus dem

[1]) Thenius, Das Evangelium ohne die Evangelien. 1843, S. 59 ff. Sturm, Der Apostel Paulus und die evangelische Überlieferung. Programm. Berlin 1900,

Lebensbild Jesu, der selbst so gewandelt ist, die gleiche Verpflichtung für alle Christen. Wenn Paulus nach seinen Gemeinden in der Liebesgesinnung Christi verlangt Phil. 1, 8, so will er sagen, dass dieser Zug seines Herzens an der Liebe, die Christus erwiesen hat, entzündet ist; vgl. Eph. 5, 25 ff. Dies ist auch der Grund, weshalb die Liebe die Kardinaltugend des Christentums, und zwar nicht nur des paulinischen, geworden ist Gal. 5, 6. 13. 22. I Kor. 8, 1; Kap. 13; 14, 1. Röm. 13, 10; 14, 15. Eph. 1, 15; 3. 17. Phil. 1, 16. Kol. 1, 4. 8; 2, 2; 3, 14. Phlm. 5. 7. 9. I Thess. 3, 12; 4, 9. II Thess. 1, 3. I Tim. 1, 5.

Nun wird zwar vielfach die Liebeserweisung Christi auf seinen Tod konzentriert gefasst, wofür ja auch die Hauptstellen Gal. 2, 20. II Kor. 5, 14 f. Röm. 15, 2 f. Eph. 5, 2, auch Röm. 8, 35 vgl. mit V. 34 zu sprechen scheinen. Allein schon Gal. 2, 20 ist neben *ἀγαπήσαντός με* als ein besonderes Moment das *παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ* erwähnt,[1]) und der Hinweis des Apostels auf die Triebkraft seines jetzigen Lebens im Fleisch kann nicht verstanden werden ohne Hinzunahme der sittlichen Wirkung des Berufslebens Jesu im Fleisch. Auch II Kor. 5, 14 f. greift Paulus auf den Tod Christi hin. Jesus hat uns zu gut, erfüllt von Liebe, auf die Selbstbehauptung und die Geltendmachung seiner persönlichen Lebensinteressen verzichtet. Wirkt sich aber diese Liebe, deren unfassliche Grösse einem inneren psychologischen Gesetze zufolge das Menschenherz gewinnt und bezwingt, zu einem in jeder Beziehung an Gottes heiligem Willen orientierten Berufsleben des Apostels aus, und zwar zu einem Berufsleben im Dienste des Nächsten, II Kor. 6, 3 ff., so zeigt sich die Beschränkung der Liebesthat Jesu auf seinen Tod als zu eng. Der Leidensweg, den der Apostel geht, und der Dienst, den er in der Liebe Christi ausübt, ist auch nichts anderes als Nachahmung der Hingabe des Einen für alle. Röm. 15, 2 f. zeigt die Liebes- und Leidensgestalt Christi in ihrer Allgemeinheit, nicht in der Beschränkung auf den Tod.[2]) Röm. 8, 35 ist die Liebe, die uns Christus entgegenbringt, so wenig auf den Tod zu beschränken, dass diejenige des Auferstandenen und für uns Eintretenden vielmehr der eigentliche Gegenstand der Erörterung ist. Eph. 5, 2 ist, wenn man

---

S. 5. Ebenso sind I Thess. 4, 2 ff. *(οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ κτλ)* und Eph. 4, 20 ff. *(ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστὸν κτλ)* zu beurteilen.

[1]) Des Marcion LA *ἀγοράσαντος* statt *ἀγαπήσαντος* erweist sich schon dadurch als unrichtig, weil dann *παραδόντος κτλ* überflüssig würde.

[2]) Holtzmann PrMH 1900. S. 464 f. findet diese Stelle sogar „immer als bezeichnendste für einen ganz frischen und lebensmässigen Eindruck, den Paulus von Jesu geistiger Physiognomie gewonnen hatte.“

nur den Zusammenhang nicht ausser Acht lässt, ein noch deutlicherer Beweis, dass der Tod Christi dem Apostel nur der Höhepunkt der Liebe ist, die er in seinem ganzen Wirken bewiesen hat. 4, 32 und 5, 1 f. schweben offenbar die Gebote der Bergpredigt Mt. 5, 45—48. Lk. 6, 32. 33. 35. 36 vor.[1]) Diese Liebe, die Gott in Christus den Menschen erwiesen hat, besteht aber nach dieser Stelle weniger in einer Lehre, die Jesus gegeben hat, als in seinem Wirken. Das Christum charakterisierende Verhalten war, dass er nicht liebte, die ihn liebten, sondern dass er gütig war, mitleidig und vergebende Huld bewies (Mt. 18, 22—35; 6, 12. 14), dass er in der Liebe, mit der er uns liebte, wandelte und sich selbst zum Opfer darbrachte. Auch hier ist, wie Gal. 2, 20, *ἠγάπησεν ἡμᾶς* und *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν* nebeneinandergestellt. Wenn auch gerade nach diesem letzteren Ausdruck der Sühnegedanke dem Apostel hier auch gegenwärtig ist, so zeigen doch die Begriffe *θυσία* und *προσφορά*, die wohl Hebr., nicht aber bei Paulus von dem Sühnwerk Christi gebraucht werden, sondern (*θυσία* Röm. 12, 1. Phil. 2, 17. 4, 18, *προσφορά* Röm. 15, 16) auf die Christen Anwendung finden, dass der Apostel hier überwiegend die sittliche, im Tode gipfelnde Lebensführung Christi zum Vorbild hinstellen will.

Diese Anschauung wird durch weitere Stellen bestätigt. Phil. 2, 5 wird[2]) die Mahnung ausgesprochen, die Gemeinde solle in ihren gegenseitigen persönlichen Beziehungen sich von der gleichen Gesinnung leiten lassen, welche auch in Christo Jesu vorhanden war und aus seinem Thun ersichtlich wird. Dies vorbildliche Handeln beginnt aber in der Zeit seiner Praeexistenz V. 6 f., erstreckt sich über sein ganzes Erdenleben (*ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου* V. 8) und gipfelt im Kreuzestode (*θανάτου δὲ σταυροῦ* V. 8). Röm. 5, 15 besteht das Geschenk Gottes, welches in Gegensatz gegen sein in Adam gefälltes Strafurteil tritt, in der „Gnade des Einen Menschen Jesus Christus", d. h. in dem persönlichen huldvollen Verhalten Jesu in seinem Erdenleben als Einheit betrachtet. So ist *χάρις* hier wegen der Parallelausdrücke *δικαίωμα* V. 18 und *ὑπακοή* V. 19 zu deuten. Denn schon *δικαίωμα* kann nicht im Sinne von passivem Leiden oder Straferduldung verstanden werden, weil

---

[1]) Eph. 4, 32 *χρηστοί, εὔσπλαγχνοι, χαριζόμενοι* und *ἐχαρίσατο* = Lk. 6, 35 *χρηστός, ἀχαρίστους*. V. 36 *οἰκτίρμονες*. Eph. 5, 1 *γίνεσθε οὖν* = Mt. 5, 48 *ἔσεσθε οὖν*, Lk. 6, 36 *γίνεσθε*. Eph. 5, 1 *μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητά* = Mt. 5, 45 *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς*, vgl. V. 48. Eph. 5, 1 f. das Gebot des *ἀγαπᾶν* in der Form der durchgängigen Bewährung der Liebe, welches jene Ausführung der Bergpredigt beherrscht.

[2]) Wenn mit *ἕκαστοι* der Satz V. 4 geschlossen und *φρονεῖτε* gelesen wird.

im Zusammenhang Jesu Verhalten als aktiv sittliches gemeint ist. Noch deutlicher aber zeigt *ὑπακοή*, dass die ganze Lebensführung Christi als Verkörperung der Erfüllung des Gotteswillens dem Apostel hier vor Augen steht, nicht nur die Übernahme des Kreuzesleidens. Und II Kor. 8, 9 geht das *ἐπτώχευσεν* ebensowenig wie Röm. 14, 9 *ἔζησεν* nur auf den Moment des Eintritts des betreffenden Zustandes; die Armut Christi ist sein irdisches Leben im Gegensatz zur himmlischen Herrlichkeit. Die Gnade, deren Träger der erhöhte Jesus Christus, der Herr ist, kann er spenden, nachdem er zum Zwecke unserer Bereicherung ins Erdenleben eingegangen und den das ganze Erdenwirken umfassenden Zustand der Armut freiwillig in sittlichem Thun auf sich genommen hatte.

Die von Christus für die Seinen bewiesene Liebe stellt sich in seinem Erdenleben den besprochenen Stellen zufolge als Gehorsam, Demut, Armut, Dienst des Nächsten dar. Von dieser sich zum Wohl des Andern unterordnenden und dienenden Liebe Christi hat nun Paulus einen sehr starken Eindruck empfangen. In der Bezeichnung derselben als Gehorsam Röm. 5, 19. Phil. 2, 8, vgl. Hebr. 5, 8f., kommt der Inhalt der Selbstaussage Jesu Joh. 8, 29: „Ich thue das ihm (dem Vater) Wohlgefällige allezeit“ zum Ausdruck. Die Liebe zu den Menschen und ihre Bethätigung in seinem Leben fliesst aus seiner Liebe zu Gott. Daher ist auch das Berufsleben des Apostels als Gottesdienst, Dienst Christi und Dienst an der Gemeinde nur das Abbild und Nachbild des Wirkens des Herrn, die Erfüllung der Forderung Jesu, der jeden Liebeserweis und jede Barmherzigkeitsübung als einen ihm erwiesenen Dienst bezeichnet (Mt. 25. 35ff., *οὐ διηκονήσαμέν σοι* V. 44, Mt. 10, 42. Mr. 9, 41). „Obwohl ich frei bin allen gegenüber, habe ich mich allen zum Knecht *(δοῦλος)* gemacht“, sagt der Apostel I Kor. 9, 19, und zwar „um Jesu willen“ *(διὰ Ἰησοῦν)* II Kor. 4, 5: es ist das Bild des irdischen Jesus, das ihn zur unbedingten Nachfolge im Dienen zwingt.[1])

Auch hier hat das neue Lebensideal einen alten Begriff mit neuem Inhalte angefüllt. Besonders die Wortsippe *διακονεῖν, διακονία, διάκονος* bekommt durch Jesus und Paulus eine neue und vertiefte Bedeutung. *διακονεῖν*, auch medial *διακονεῖσθαι*, heisst in der Profangräcität „dienen, bedienen, aufwarten“, überhaupt „einen Dienst

---

[1]) Daher weist Sturm, Der Apostel Paulus und die evangelische Überlieferung I S. 22 (ähnlich Drescher, Das Leben Jesu bei Paulus, S. 26 und beiden zustimmend Holtzmann PrMH 1900. S. 464) darauf hin, dass Paulus ein mit der Zeichnung unserer kanonischen Evangelien übereinstimmendes Bild der Heilandsgestalt Jesu als der Verkörperung unbedingter Gottergebenheit und unbeschränkter Menschenliebe in sich getragen habe.

leisten, Geschäfte verrichten.“ Es steht synonym mit *ὑπηρετεῖν* und wird namentlich vom Zubereiten der Speisen und Aufwarten bei Tische gebraucht (Cicero: pocula ministrare). Es bezeichnet also eine spezifische Aufgabe der Sklaven; dann auch einen Dienst, den man dem Staate leistet, in einem öffentlichen Amt, das man übernimmt. Es ist bezeichnend, dass in LXX *διακονεῖν* gar nicht, *διακονία* nur I Makk. 11, 58 und cod A in Esth. 6, 3. 5, und zwar im Sinne von „Dienerschaft“, *διάκονος* nur Esth. 1, 10; 2, 2; 6, 3. 5. Prov. 10, 4. IV Makk. 9, 17 im gebräuchlichen Sinne „Diener“ vorkommt. Hier liegen demnach die Anknüpfungspunkte für den NTlichen Gebrauch nicht. Für diesen wiederum tritt als Merkmal hervor, dass diese Wörter ausser in den Evangelien nur in den Paulusbriefen und durch paulinische Theologie oder paulinischen Sprachgebrauch beeinflussten Schriften Anwendung finden.[1]) Namentlich in den Evangelien, aber auch bei Paulus, stehen diese Termini öfter ganz im Sinne des Profangriechischen;[2]) allein eine eigentümliche Veränderung erfahren sie, indem der Gebrauch vorwiegend auf den Dienst an der christlichen Gemeinde, deren Zielen, Interessen und Bedürfnissen, beschränkt wird. Da diese Gemeinde jedoch Gottes Eigentum ist, seinem Willen ihr Dasein verdankt und seinen Willen zur Durchführung bringt, ist dieser Dienst zugleich ein Gott geleisteter, stehen die ihn Verrichtenden im Dienstverhältnis zu Gott oder Christus. So weiss Paulus sich und seine Genossen als *θεοῦ διάκονοι* II Kor. 6, 4; 5, 18. I Thess. 3, 2 (nach gewöhnlicher Lesart). I Kor. 3, 5. Kol. 4, 7. Eph. 6, 21, und zwar im besonderen Sinne, wenn schon jede Obrigkeit Gottes Dienerin ist Röm. 13, 4. Die Verkündiger des Evangeliums sind *διάκονοι τοῦ Χριστοῦ* Kol. 1, 7; II Kor. 11, 23. I Tim. 4, 6, vgl. II Kor. 3, 3, wie sonst *δοῦλοι Χριστοῦ* Gal. 1, 10. I Kor. 7, 22. Röm. 1, 1. Kol. 4, 12. Eph. 6, 6. Phil. 1, 1, *ὑπηρέται Χριστοῦ* I Kor. 4, 1. Vom Herrn hat Paulus die *διακονία* empfangen, zu zeugen von dem Evangelium der Gnade Gottes Apg. 20, 24, wie vor ihm die Apostel Apg. 1, 17. 25; ähnlich I Tim. 1, 12. II Kor. 5, 18. Apg. 21, 19. Der im Auftrag Gottes verrichtete Dienst des AT ist eine *διακονία τοῦ θανάτου* und *τῆς κατακρίσεως* II Kor. 3, 7. 9, der NTliche eine *διακονία τοῦ πνεύματος* und *τῆς δικαιοσύνης* II Kor. 3, 8. 9, *τῆς καταλλαγῆς* II Kor. 5, 18, *τοῦ λόγου* Apg. 6, 4, überhaupt *διακονία* Apg. 1, 17. 25.

---

[1]) Denn auch Apk. 2, 19 *οἶδά σου . . τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν σου* liegt dieser Sprachgebrauch vor.

[2]) *διάκονος* als „Diener, Sklave“ Mt. 22, 13. Joh. 2, 5. 9, *διακονεῖν*, *διακονία* von persönlicher Dienstleistung Mt. 27, 55. Mr. 15, 41. Lk. 8, 3. Apg. 19, 22. Phlm. 13. II Tim. 4, 11, vom Aufwarten bei Tische Mt. 8, 15. Mr. 1, 31. Lk. 4, 39. Mr. 1, 13. Lk. 10, 40; 12, 37; 17, 8; 22, 27. Joh. 12, 2.

Röm. 11, 13. II Kor. 4, 1; 6, 3; 11, 8, vgl. I Petr. 1, 12. Paulus ist Diener des Evangeliums Kol. 1, 23. Eph. 3, 7, der *ἐκκλησία* Kol. 1, 25, des neuen Bundes II Kor. 3, 6, der Gerechtigkeit II Kor. 11, 15. Und wie in der Profangräcität der Diener als Abgesandter seines Herrn verwendet werden kann,[1]) so stehen Apg. 1, 25 *διακονία* und *ἀποστολή* als identische Begriffe neben einander. Nicht nur aber die im Auftrage Gottes ausgerichtete evangelische Verkündigung und der Dienst des NT als ganzer werden mit *διακονία* bezeichnet, sondern ebenso heisst jede Verwendung der von Gott verliehenen Gaben im Dienste der Gemeinde I Kor. 12, 5. Eph. 4, 12. Kol. 4, 17. Jedes *χάρισμα* verpflichtet zu einem Dienst für die Gemeinde. „Es giebt genau so viel *διακονίαι*, als es *χαρίσματα* giebt.“[2]) Die Christen haben die Verpflichtung, einander zu dienen als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes, ein jeder mit der Gnadengabe, die er empfangen hat I Petr. 4, 10. Und ein solches Thun heisst *διακονεῖν* II Tim. 1, 18. Apk. 2, 19. Der Christenstand ist ein Dienst Christi Joh. 12, 26, in welchem man Werke der christlichen Nächstenliebe verrichten muss Mt. 25, 44, es als ein Ehrenamt betrachtet, den sonst als Sklavendienst verrichteten „Dienst an den Tischen“ übertragen zu bekommen Apg. 6, 1. 2 und es als christliche *διακονία* betrachtet, Spenden an Geld für arme Gemeinden darzubringen und zu sammeln II Kor. 8, 4. 19. 20; 9, 1. 12. 13. Röm. 15, 25. 31. Hebr. 6, 10. Apg. 11, 29; 12, 25. Von hier zweigt sich dann ein spezieller Gebrauch des Wortes *διακονία* ab. Ist es schon I Kor. 16, 15. Kol. 4, 17. II Tim. 4, 5 wahrscheinlich von der Gemeindeverwaltung gebraucht, so scheinen frühzeitig gewisse Dienstleistungen innerhalb der Gemeinde mit *διακονία* bezeichnet worden zu sein Röm. 12, 7. I Petr. 4, 11. Apg. 6, 2 ff. Röm. 16, 1. Phil. 1, 1; eine Einrichtung, die in den Pastoralbriefen schon in der Entwicklung nach einem Gemeindeamt begriffen ist I Tim. 3, 8 ff. und sich dann in der Kirche konsolidiert hat.

Es erscheint auffällig, dass der Apostel zur Bezeichnung des christlichen Dienstes nicht in erster Linie die Wortsippe *λειτουργεῖν, λειτουργία, λειτουργός, λειτουργικός* verwendet hat, wozu sowohl die Profangräcität wie der Sprachgebrauch der LXX Handhaben bot.[3])

---

[1]) Thukydides I, 133, Pollux 8, 137.

[2]) Haupt in Meyers Komm. zu Eph. 4, 12.

[3]) *λειτουργεῖν* bedeutet „öffentliche oder Staatsangelegenheiten verwalten“, insbesondere in Athen „gewisse öffentliche Leistungen auf eigene Kosten übernehmen“. Es wurde dann aber in dem allgemeineren Sinne angewendet von Dienstleistungen überhaupt (Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch, s. v.). Der Sprachgebrauch der LXX verengert, ähnlich wie das NT es mit *διακονεῖν*

Nur Paulus, die Lukasschriften und Hebr. gebrauchen im NT diese Wörter, aber in mässigem Umfange (zusammen 15 ×). In zwei Stellen, Röm. 15, 16 und Phil. 2, 17, überträgt Paulus die solenne ATliche Bedeutung auf das NTliche Gebiet; an den andern Stellen (Röm. 15, 27. II Kor. 9, 12. Phil. 2, 30. Röm. 13, 6. Phil. 2, 25) gebraucht er diese Wortfamilie parallel der christlichen Bedeutung des *διακονεῖν*. Danach muss es einen bestimmten Grund haben, weshalb Paulus *διακονεῖν κτλ* so entschieden vorzieht. Er scheint mir in Jesu Wort vom Dienen Mt. 20, 28. Mr. 10, 45 vorzuliegen. Dies ist einer jener centralen Aussprüche, in welchen Jesus die Art seines Berufswirkens zusammenfassend charakterisiert, und er ist auch für Paulus bestimmend geworden. Paulus aber scheint ihn dem eben vorgeführten Thatbestande zufolge auch schon in der griechischen Form *διακονηθῆναι* — *διακονῆσαι* gekannt zu haben.[1]) Die neue Sache liegt schon in dem Wort des Herrn: in ihrer Bedeutung erfasst, auf die christliche Gemeinde und Kirche angewendet und für sie ausgemünzt hat sie erst des Herrn grosser Apostel.

Schliesslich ist ein wichtiger Zug an dem Bilde, das der Apostel von dem Liebeswirken Christi in seinem Herzen getragen hat, der Zug des Leidens. Gemeint ist damit nicht das sühnende Todesleiden, welches wir als Ausfluss der Liebesgesinnung Christi in seiner ethischen Bedeutung für den Apostel bereits gewürdigt haben, sondern die Eigentümlichkeit, dass dem paulinischen Christentum in der Nachfolge Christi der Leidensgedanke als unveräusserliches Element des Lebensideals einverleibt worden ist — auch etwas bis dahin in der Menschheit Unerhörtes. Und zwar begegnet diese Anschauung in einer höchst originellen Wendung, insofern diese um Christi willen übernommenen Leiden und Trübsale als solche Christi selbst oder zu gunsten Christi und der Gemeinde erfahrene vorgestellt werden. Paulus spricht davon, dass er die Leiden Christi *(τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ)* zu tragen habe II Kor. 1, 5; dass er bestrebt sei, Christum zu erkennen, und zwar die Kraft seiner Auf-

gethan hat, die Bedeutung von *λειτουργεῖν* und *λειτουργία*, indem sie diese Wörter meistens zur Bezeichnung für den Dienst der Priester und Leviten am Heiligtum verwendet.

[1]) Dass dies nicht nur als möglich, sondern sogar als wahrscheinlich betrachtet werden darf, ist nach Zahns (Einleitung in das NT I, S. 24—51) überzeugendem Nachweis der Verbreitung der griechischen Sprache in Palaestina zu jener Zeit nicht zu bestreiten. Gerade zu den beiden Apg. 6, 9 genannten hellenistischen Synagogen hatte Paulus, wohl entsprechend seiner Herkunft aus Asien, Beziehungen, was daraus deutlich ist, dass von diesen die Verfolgung des Stephanus ausging, an der Paulus so lebhaften Anteil nahm Apg. 7, 58; 8, 3; 9, 1f.

erstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden *(κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ)*, indem er seinem Tode gleichgestaltet werde Phil. 3, 10; dass ein Christ mit Christus leiden müsse *(συνπάσχομεν)*, um auch mit ihm verherrlicht zu werden Röm. 8, 17;[1]) er spricht Gal. 6, 17 von den Malzeichen Jesu *(τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ)*, die er an seinem Leibe trägt; Phil. 1, 29 bekommt der Gedanke die Wendung, dass den Philippern die Gnade geschenkt worden sei: das Zu-gunsten-Christi *(τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ)*, dass sie nicht allein an ihn glauben, sondern auch für ihn leiden *(τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν)*; und am merkwürdigsten ist Kol. 1, 24, wo der Apostel seiner gegenwärtigen Freude Ausdruck giebt in seinen Leiden zu gunsten der heidenchristlichen Gemeinden *(ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν)*, da er vollfülle den Rest der Trübsale Christi *(τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ)* an seinem Fleische zu gunsten des Leibes Christi, der Kirche.

Als Leiden Christi werden die Leiden der Christen auch I Petr. 4, 13; 5, 1; 1, 11, vgl. Hebr. 13, 13, bezeichnet. Diese Anschauung hat einen Anhalt an Jesu Wort zu den Zebedaiden, dass sie seinen Kelch trinken werden *(τὸ μὲν ποτήριόν μου πίεσθε)* Mt. 20, 23. Mr. 10, 39. Nichtsdestoweniger dürften I Petr. und Hebr. in derselben von Paulus abhängig sein. Dieser aber hat sie nicht aus einem Wort, sondern aus dem Lebensbilde Jesu. Denn sie hängt bei ihm unlöslich mit der Erfahrung der in Christus gegebenen Wahrheit, die er gewonnen hat, zusammen.

Das durch die Wortfamilie *πάσχειν* ausgedrückte Erleben Christi scheint auf den ersten Blick doch auf das Todesleiden Christi zu gehen, nach Lk. 24, 26. 46. Apg. 1, 3; 3, 18; 17, 3; 26, 23. Hebr. 2, 9 f.; 13, 12. I Petr. 4, 1. Allein schon in den Evangelien hat *πάσχειν* auch einen weiteren Sinn. Alle drei Synoptiker berichten übereinstimmend, dass Jesus nach der Offenbarung des Messiasgeheimnisses den Jüngern gesagt habe, er müsse viel leiden *(πολλὰ παθεῖν)* Mt. 16, 21. Mr. 8, 31. Lk. 9, 22. Derselbe Ausdruck kehrt Mr. 9, 12 wieder. Er umfasst also nicht nur das Todesleiden im engern Sinne, sondern auch die demselben vorausgehenden beruflichen Leiden. Bei Paulus, und noch mehr I Petr., hat danach *πάσχειν* eine allgemeinere Bedeutung gewonnen: es bezeichnet das mit dem Christenstand in dieser Welt gegebene Röm. 8, 18. II Tim. 1, 12. I Petr. 2, 20; 4, 19; 5, 10, von Seiten der widergöttlichen Welt ausgehende I Thess. 2, 14. II Thess. 1, 5. I Petr. 2, 19; 3, 14. 17, wie

[1]) Auch I Thess. 1, 6, vgl. 2, 14 f.; 3, 3 f., gehört wahrscheinlich hierher, wo die Rede ist von Bedrängnissen (*ἐν θλίψει πολλῇ*), die die Thessalonicher als Nachahmer Christi freudig auf sich genommen haben. Denn die Nachahmung denkt der Apostel auch hier durch die Kraft Christi vermittelt.

bei dem nun verklärten Christus zum Absterben dieser Welt gegenüber Phil. 3, 10. II Kor. 1, 5 ff. I Petr. 4, 13; 5, 1; 4, 1 führende Leiden. Daher steht es bei Paulus, nicht aber I Petr., auch *θλῖψις* und *θλίβεσθαι* parallel II Kor. 1, 5 f. Kol. 1, 24. Auch I Thess. 3, 3 f. könnte der Gedanke, dass die Christen dazu bestimmt sind zu leiden, ebenso gut durch *πάσχειν* wie durch *θλίβεσθαι* ausgedrückt worden sein. Es schlägt aber doch immer wieder der Todesgedanke durch, und zwar deshalb, weil das Leiden auch bei den Christen auf die Vernichtung der irdischen Natur hinarbeiten muss, damit die Christen in denselben Lebensstand erhoben werden, welcher schon jetzt das Element ihres Herrn ist. Daher bewegen sich die Stellen, wo der Apostel von seinem täglichen Sterben handelt, I Kor. 15, 31 f. Röm. 8, 36, namentlich aber II Kor. 4, 10—12. 16, in demselben Gedankenkreise. Der Sünde aber kommt innerhalb desselben, wie aus dem Gesagten schon hervorgeht, nur insofern eine Bedeutung zu, als die Leiden von der sündigen Welt ausgehen, das unvollkommene Sein der Welt, an dem der Christ Anteil hat, leidensfähig macht, und dasjenige dem Tode anheimfallen muss, was mit dem Wesen des Reiches Gottes oder dem Wesen Christi in Widerspruch steht.

Wie kommt nun Paulus dazu, dies Leiden der Christen als ein Leiden Christi selbst oder zu gunsten Christi zu bezeichnen? Die Erklärung hat auszugehen von Aussagen wie II Thess. 1, 5 f., wo von einem Leiden der Christen zu gunsten *(ὑπέρ)* des Reiches Gottes die Rede ist, und II Kor. 12, 10, wo *ὑπὲρ Χριστοῦ* von *εὐδοκῶ* abhängig zu denken ist, so dass der Sinn wird: „An Schwachheitszuständen, an Misshandlungen, an Nöten, an Verfolgungen und Bedrängnissen habe ich Wohlgefallen um Christi willen“, d. h. damit man in Christus, indem er sich in diesen Lagen als die mich erfüllende Kraft erweist, die beherrschende Lebensmacht erkenne. In beiden Fällen ist also *ὑπέρ* in erweitertem Sinne zu fassen: damit der Inhalt des folgenden Begriffes *(βασιλεία τοῦ θεοῦ* II Thess. 1, 5 f. = *Χριστός;* II Kor. 12, 10) zur Geltung komme. Zu gunsten Christi leiden bedeutet leiden, damit Christus zur Geltung komme und in seiner Macht erkannt werde. Das drückt der Apostel Phil. 1, 20 so aus: „Wie allezeit, wird auch jetzt Christus in meinem Leibesleben verherrlicht werden, sei es durch mein Leben, sei es durch meinen Tod.“ Von neuem geht aus diesem Ergebnis hervor, in wie unbedingter Abhängigkeit Paulus sich von dem von Christus gelebten Leben weiss.

Danach verlieren aber die oben angeführten Stellen von dem Leiden Christi und zu gunsten Christi alles Auffallende. II Kor. 1, 5 steht dem *τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ* nicht parallel *ἡ παράκλησις*

*τοῦ Χριστοῦ*, sondern Paulus sagt, der Trost komme durch Christus. Der Gedanke wird dadurch nicht verändert, er wäre auch der gleiche, wenn Paulus auch im ersten Glied geschrieben hätte. *τὰ παθήματα τὰ διὰ τοῦ Χριστοῦ.* Die Leiden des Paulus, die ihn dem Tode nahe brachten, sind Christi Leiden in Bezug auf die Gemeinde, weil sie von Paulus in seinem Berufe so übernommen worden sind, wie er es in der Nachfolge Christi als seine Aufgabe ansah. V. 6 aber führt das *δέ* nicht weiter zum Gewinn, den solche Drangsal und Tröstung für die Leser hat,[1]) sondern die Aussage tritt in Gegensatz zu V. 5[b], trotzdem *εἴτε* zeigt, dass Paulus auch auf die christliche *παράκλησις* noch einmal zu sprechen kommen will, und die Drangsal erfolgt *ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας*, weil in ihr als dem Leiden Christi auch die Kraft Christi in der Art des Ertragens sich wirksam zeigt. Der Gedanke ist wie Phil. 1, 20. In Phil. 3, 10 ist der Ausdruck *(τὰ) παθήματα Χριστοῦ* von dem Todesleiden Christi gebraucht; nur zeigt der Plural vgl. mit Hebr. 2, 9 *(τὸ πάθημα τοῦ θανάτου)*, dass er auch hier nicht darauf beschränkt werden darf: *παθήματα* sind auch hier die Erfahrungen, welche zum Absterben des irdischen Wesens des Menschen führen. Und so gewiss diese Stelle nicht von der Heiligung handelt im Sinne der Überwindung positiver Sünden und des Kampfes dagegen, sondern von einem neuen Sein, einem ganz anders gearteten Leben, das ihm zuteil wird, und infolge dessen rein überweltliche Interessen, Ziele und Güter zum Lebensinhalt werden,[2]) liegt doch das Eigentümliche des Gedankens in der Art, wie das definitive Heilsgut trotz seiner Transcendenz als Zustand der Vollendung zur gesamten Lebensführung in ein organisches Verhältnis gestellt wird und für menschliche Thätigkeit und Bemühung unmittelbar erreichbar erscheint.[3]) Das Geheimnis dieser Anschauung besteht aber darin, dass Paulus auch hier bestrebt ist, das Personenleben Christi nachzubilden. Diese Stelle zeigt zugleich, wo sich im tiefsten Grunde die Wege des Apostels und diejenigen seiner Gegner scheiden: es war die Beurteilung des Leidens und des Kreuzes Christi. Nachdem in dessen Leiden und Sterben hervorgetreten ist, dass die Welt dem Menschen und der Mensch der Welt gekreuzigt werden muss Gal. 6, 14, betrachtet es der Apostel als die ihm und jedem Christen gesetzte Aufgabe, alle mit dem natürlich menschlichen Leben zusammenhängenden Güter und Ideale hinzuopfern gegen diejenigen Kräfte, die im Erdenleben Jesu schon wirksam gewesen sind und seit seinem Auferstehungs-

[1]) Heinrici in Meyers Komm. z. d. St.

[2]) So richtig Haupt in Meyers Komm. z. d. St.

[3]) Titius, II, S. 131.

leben voll entbunden sind. Zu Phil. 1, 29 betont Haupt mit Recht, dass aller Nachdruck auf den an den Schluss gestellten Begriff des Leidens zu gunsten Christi falle. Aber wenn er auch richtig hervorhebt, dass der Wert des Leidens für Christus dadurch ins Licht gestellt werden solle, dass es als etwas noch Höheres als das auch schon so wertvolle Glauben bezeichnet werde, wird man dabei nicht stehen bleiben dürfen, sondern Paulus hat Jesum vor Augen als bei seinen Lebzeiten von seinen Widersachern bedrängt, ja getötet, und dies Verhalten stellt er den Philippern als Vorbild vor. Ein solches Verhalten der Christen ist selbst „Christus" nach der mystischen Wendung des Gedankens, dass, weil es aus der Kraft Christi quillt, Christus als das eigentliche Wesen desselben vorgestellt wird. Auch Kol. 1, 24 ist ein Beweis, wie stark die sittliche Haltung Christi und die Wahrheit des im Leiden bestehenden Lebensideals auf den Apostel gewirkt hat. Die *παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν* sind Leiden, die der Apostel übernimmt, um durch das Tragen derselben Eindruck zu machen und so zu gewinnen. Diese Leiden sind aber ein Rest, den Christus in seinem Berufswirken noch nicht getragen hat, und den Paulus, da Christus jetzt nicht mehr leiden kann, auf sich nimmt — selbstverständlich in der Kraft Christi —, um so das Vollmass des zum Kommen des Reiches Gottes erforderlichen Leidens herzustellen.[1]) Diese Leiden kommen dem Leibe Christi, der Kirche, zu gute und sind für ihren Aufbau notwendig. Allerdings nicht in dem Sinne, dass die Gemeinde als das *σῶμα Χριστοῦ* ein Organismus ist, in dem alles mit einander zusammenhängt innerhalb dessen also auch die Leiden des Einzelnen dem Ganzen zu gute kommen — dann hätte des Paulus Leiden doch etwas Satisfaktorisches, was Haupt richtig leugnet —, sondern Paulus ist überzeugt, dass die Leiden, die er als Christi Leiden im Dienst Christi trägt, dazu dienen, dass durch sie „der Leib Christi" erstarkt und gebaut wird, nämlich indem durch die zwingende Macht, die von ihnen ausgeht, die Menschen gewonnen werden und auch ihrereits dies Lebensideal sich zu eigen machen.[2])

Die Erkenntnis der Notwendigkeit des Leidenswegs hat der Apostel auch sonst zum ergreifenden Ausdruck gebracht II Kor. 11, 23 ff.; 12, 5 ff.; 4, 7 ff.; 6, 4 ff. Röm. 8, 35 ff. I Kor. 4, 7 ff. Ihm,

---

[1]) Mit Recht macht dies Haupt z. d. St. geltend.

[2]) Aus der gegebenen Darlegung dürfte hervorgehen, dass nicht das jüdische Messiasbild zur Zeit Jesu für das Verständnis der Paulusstellen, in denen die *παθήματα* oder die *θλίψεις* des Messias genannt werden (Jülicher, ThLZ 1901, Sp. 414) den Schlüssel bietet, sondern die Abhängigkeit des Paulus von dem geschichtlichen Leben Jesu.

dem Apostel, wäre der Vorwurf: „Du denkst nicht das, was Gottes, sondern das, was der Menschen ist“ Mr. 8, 33 vom Herrn nicht gemacht worden; was Jesus Mr. 8, 34 ff. den Jüngern als Lehre gegeben und was er ihnen selbst vorgelebt hat, das hat Paulus richtig erfasst und auch nachgestaltet. Und immer verknüpft auch er wie sein Meister den Gehorsam des Leidens mit der Gewissheit der Überwindung und der Hoheit der Verherrlichung. *ἀσθένεια*, Ohnmacht und Schwachheit, leidensvolle Schicksale und Demütigungen, ist gewissermassen das Thema von II Kor. 11—13, und doch, welch herrliche Siegeszuversicht strömt aus diesen Kapiteln uns entgegen! Die Kraft Christi trägt den Apostel, er weiss, sie wird ihn sicher ans Ziel führen. Der Christ muss Freude haben im Leiden I Thess. 1, 6. II Kor. 1, 3—7; 6, 10; 8, 2. Phil. 2, 17 f.; auch wenn der äussere Mensch verdirbt, kann der innere unverzagt und fröhlich bleiben, denn er erhält immer neue Lebenskräfte, die von Christus ausgehen II Kor. 4, 8 ff. 16; 6, 9 f.; den Christen erfüllt die Zuversicht, dass er um Christi willen und durch Christus über alle feindlichen Mächte Herr bleiben wird Röm. 5, 2 ff.; 8, 28. 31 ff. So ist es doch wohl Abglanz des Erdenwirkens Jesu, wenn Paulus I Thess. 5, 16—18 das Ideal des Christenlebens darin findet, in allen Lebenslagen Freudigkeit zu bewahren, sich unentwegt in Gebetsstimmung zu erhalten, und so in jeglicher Lage Anlass zu Danksagung gegen Gott zu finden. Dieser Wille Gottes an uns ist ja in Christus Jesus offenbar geworden.[1])

Auch die Tugend der *ὑπομονή* ist beim Apostel an Christi Leben orientiert. II Thess. 3, 5 wünscht der Apostel, dass der Herr die Herzen der Thessalonicher richten möge auf die Geduld Christi hin. Auch Kol. 1, 11 schwebt wegen *ἀξίως τοῦ κυρίου* V. 10 der gleiche Gedanke vor. *ὑπομονή* aber ist nicht die natürliche Tragfähigkeit eines starken Charakters — si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae —, auch nicht die *ἀπάθεια*, die unbewegte Ruhe und Gelassenheit, welche der Stoiker widrigem Geschick entgegenstellt, sondern stets eine religiöse Kraftäusserung, das Ausharren auf Grund des inneren Siegesgefühls, die Beständigkeit, die hervorgeht aus dem Bewusstsein, aller widrigen Verhältnisse und feindlichen Mächte Herr zu werden.[2]) Auch das Kol. 1, 11 dem *ὑπομονή* parallel stehende *μακροθυμία* gehört in diesen Zusammenhang; es drückt die Gesinnung aus, welche aus dem Gefühl der Sicherheit und Wahrheit des eigenen Lebensgehaltes andern gegenüber nicht in Zorn aus-

---

[1]) Vgl. Jacoby S. 245. Nicht ganz richtig Bornemann z. d. St.

[2]) Haupt zu Kol. 1, 10—12.

bricht, sondern ihnen mit Nachsicht und Geduld begegnet. Sie ist Ausfluss sanftmütiger Gesinnung (*πραΰτης*), die der Apostel II Kor. 10, 1 direkt als Lebensäusserung Christi bezeichnet und Kol. 3, 12 neben *μακροθυμία*, I Tim. 6, 11 neben *ὑπομονή* nennt. Auch Gal. 6, 1 (vgl. I Kor. 4, 21) schwebt dem Apostel bei dem Ausdruck *ἐν πνεύματι πραΰτητος* wahrscheinlich Christi Wandel vor, wegen der Wendung V. 2, dass sie durch derartiges gegenseitiges Tragen der Lasten das Gesetz Christi erfüllen werden. Ist es doch Kennzeichen der wahren Christen, dass sie nicht das Eigne suchen, sondern dasjenige, was Christi Jesu ist Phil. 2, 21, d. h., dass sie ebenso handeln, wie er gehandelt hat.

Dies sind die Hauptzüge des Lebensbildes Jesu, welches dem Apostel vor Augen gestanden hat. Augustin hat Christi Demut wieder entdeckt und sich in seinem Glauben an den demütigen Gottessohn angeschlossen, Bernhard von Clairvaux versenkte sich in Christi Leiden, Franz von Assisi in Christi Armut; aber erst diese verschiedenen Strahlen der Liebeserweisung zusammengefasst geben die Einheit des Charakterbildes Jesu, welches in der Seele des Apostels lebendig war.[1])

Es ist nicht zufällig, dass die Gleichnisse vom Salz und Licht die Seligpreisungen der Bergpredigt mit der magna charta der christlichen Sittlichkeit verbinden: sie bilden vielmehr das unentbehrliche Zwischenglied. Denn aus der Herzensstimmung der Seligpreisungen und der Erfahrung von der Wahrheit ihrer Verheissungen heraus quillt jene neue Tiefe der Gesetzeserfüllung, welche die Jünger für die Welt so unentbehrlich macht wie das Salz und das Sonnenlicht. Das Salz der Erde, das Licht der Welt sind seine Jünger aber erst durch ihren Meister, in seiner Nachfolge. Wenn daher Paulus Röm. 14, 17 mit offenbarer Anspielung auf die Seligpreisungen bei

---

[1]) Daraus ergiebt sich, dass wir Schmiedels Urteil Exkurs 2 zu II Kor. 8, 9, es gehe dem Apostel die konkrete Anschauung der Liebesgestalt Jesu ab, für durchaus irrig halten müssen. Wieviel richtiger urteilt doch Holtzmann PrMH 1900, S. 467: „Aus der Stärke der Schwingungen, welche in unserm Falle das Bewusstsein des Paulus trotz mangelnder unmittelbarer Berührung erregt und in seiner spekulierenden Phantasie das Bild des ‚himmlischen Menschen' und des ‚Herrn' erzeugt haben, ist ein mehr oder weniger zutreffender Rückschluss auf dasjenige zu machen, was in der geschichtlichen Erscheinung Jesu über das durchschnittliche und überhaupt erfahrungsmässige Niveau des Menschlichen hinausgeht . . . Dies aber ist für die religionsgeschichtliche Stellung Jesu, für die eminente Lebenskraft seiner Persönlichkeit das Entscheidende, und eben dafür gewinnt man an seinem Verhältnis zu Paulus die richtige Orientierung."

Matthäus[1]) sagt: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist“, so beweist der Fortgang: „Denn wer darin Christo dient, ist wohlgefällig vor Gott und bewährt unter den Menschen“ (V. 18), dass er anstatt „das Reich Gottes“ ebensogut hätte sagen können „Christus“. Der ethische Gegensatz zwischen unserm Wesen und demjenigen Jesu Christi kommt zum Ausdruck, wenn Paulus auffordert, den alten Menschen mit seinen Bethätigungen auszuziehen und anzuziehen den neuen, der erneuert wird zur Erkenntnis in Gemässheit des Ebenbildes des, der ihn geschaffen hat Kol. 3, 9f.; wenn er auf die in Jesu Personenleben und Wandel gegebene Wahrheit hinweist, dass wir ablegen sollen nach dem früheren Wandel den alten Menschen, der da verderbt wird in Gemässheit seiner trügerischen Begierden, aber uns erneuern sollen in Bezug auf den Geist unseres Sinnes und anziehen den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit Eph. 4, 21—24.

In den mannigfachsten Wendungen, die aber alle den gleichen Sinn haben, stellt Paulus dies Ziel auf, dass Christus „alles in allem werde“ Kol. 3, 11. Eph. 4, 12—16; 1, 10. 22 f. Ein Christ muss Christo dienen Gal. 1, 10. I Kor. 7, 22. Röm. 14, 18; 16, 18. Kol. 3, 24. Eph. 6, 6 f., und namentlich Kol. 3, 18 ff. ist ausgeführt, dass ein Christ, in welchem Lebensstande er sich befindet, und ob er auch in einem Dienstverhältnis steht, immer auf Christus als auf seinen Herrn zu schauen habe.[2]) Wir sollen streben, Christo wohlgefällig II Kor. 5, 9. Kol. 3, 20. Eph. 5, 10. I Kor. 7, 32. Gal. 1, 10. Kol. 1, 10, würdig Christi oder des Evangeliums zu wandeln Phil. 1, 27. Kol. 1, 10, vgl. I Thess. 2, 12, gehorsam sein dem Evangelium II Thess. 1, 8; 3, 14. Röm. 10, 16. Charakteristischer noch sind aber andere Formulierungen dieses Gedankens. Paulus will von seinen Gemeinden als Vorbild des sittlichen Wandels betrachtet werden I Thess. 1, 6 („Ihr seid unsere Nachahmer geworden“); 2, 1 ff. („Ihr seid Zeugen und Gott, wie heilig und gerecht und tadellos wir bei

---

[1]) *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* Mt. 5, 3. 10, *δικαιοσύνη* V. 6. 10, *εἰρηνοποιοί* V. 9, *χαίρετε* V. 12.

[2]) In diesem Dienste hat der Apostel das Wort Jesu, dass, wer sein Jünger sein will, Vater und Mutter hassen müsse Lk. 14, 26 ff., wahr gemacht, indem er sich aus den Banden der national-jüdischen Anschauung und Gesetzlichkeit losriss. Auch hat er persönlich wie Jesus (und der Täufer) auf die Ehe verzichtet und Mt. 19, 11 f. in höherer Weise als dann Origenes verwirklicht. Denn die Sache Jesu ists, für die er lebt Phil. 2, 21. Er weiss, dass den Verheirateten auch weltliche Sorgen erfüllen, während der Ehelose nur für den Herrn leben kann I Kor. 7, 32—34.

euch, den Gläubigen, gewesen sind" V. 10). II Thess. 3, 7 ff. („Ihr selbst wisst, wie ihr uns nachahmen müsst" V. 7, „um uns selbst als Vorbild zu geben, dass ihr uns nachahmt" V. 9). I Kor. 11, 1 („Werdet meine Nachahmer"). II Kor. 1, 12—14; 6, 3 ff. Phil. 3, 17 („Werdet mit mir Nachahmer, Brüder, und schaut auf die hin, die so wandeln, wie ihr uns als Vorbild habt"). Er kennt die tiefe Wirkung und die bezwingende Macht der nur dem Dienst des Nächsten gewidmeten Liebe; er weiss, dass dies der sicherste Erweis der göttlichen Wahrheit des Evangeliums ist. Bei diesen Mahnungen hat er aber mehrfach das für ihn Selbstverständliche auch ausdrücklich erwähnt, dass er nämlich selbst auch nur der Nachahmer Christi sei I Thess. 1, 6. I Kor. 11, 1,[1]) vielleicht Phil. 3, 17 *συμμιμηταί*.[2]) Wir haben also darin die Erfüllung der nur mit einem andern Wort ausgedrückten Forderung Jesu, ihm nachzufolgen (*ἀκολουθεῖν* Mt. 10, 38; 16, 24; 19, 21 u. ö.). Allein diese Nachahmung Christi ist nicht bloss im Sinne der Nachbildung eines Vorbildes zu verstehen, sondern das Verhältnis ist ein innerlicheres und tieferes. Schon im Munde Jesu schliesst die Aufforderung zum *ἀκολουθεῖν*, dem Anschluss an ihn als Herrn und Gebieter Joh. 12, 26 und dem Wandeln in den Fusstapfen, die er eingedrückt hat II Kor. 12, 18, die Zusage ein, dass er mit seiner Kraft nahe sein will. Das „Ich will euch erquicken" Mt. 11, 28 muss wegen des — originalen — Zusammenhanges dieses Wortes mit 11, 25—27 in diesem Sinne gedeutet werden. Seitdem aber Christus zu himmlischer Herrlichkeit und Herrschaft erhoben ist, ist er in noch anderer, wirkungsvollerer Weise mit seinem Geiste denen nahe, die zu ihm gehören. Als Geist ist er eine immanente Quelle wie der Erkenntnis, so des Wandels, ein erleuchtendes und heiligendes Prinzip Gal. 5, 25. Phil. 3, 16, das nun auch in den Gläubigen verwirklicht, was in Jesu Erdenleben ihnen als göttliche Wahrheit entgegengetreten war.[3])

---

[1]) Hätten wir keine anderen Andeutungen in den paulinischen Briefen über die Kenntnis des Apostels vom Leben Jesu, als diese Aufforderungen an die Gemeinden, dass sie Christi Nachfolger werden sollen, wie er dies sei, so würde schon allein daraus folgen, dass Paulus ein konkretes, anschauliches Bild von Jesus gehabt und es den Gemeinden überliefert habe. Denn ebenso wie er die Christen auf bestimmte Handlungen und sein vorbildliches Verhalten im Einzelnen hinweist, musste er dasselbe thun, wenn er die Einzigartigkeit des Wandels Jesu ihnen zur Erkenntnis bringen wollte.

[2]) Auch in der Didache 11, 8 ist es entscheidendes Kennzeichen des rechten Propheten, dass er die Art des Herrn (*τρόπους κυρίου*) hat.

[3]) Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist die schon in anderem Zusammenhang (S. 69) erwähnte Stelle Röm. 14, 14 = Mt. 15, 11. Mr. 7, 15. In derselben giebt Paulus seiner eigenen, in seinem inneren Lebensverhältnis zum

Daher ist es nicht ein Abbiegen von Jesu Sinn und Wort, sondern die unter den veränderten geschichtlichen Verhältnissen richtige Erfassung und Erfahrung desselben, wenn sich für Paulus der Gedanke der Nachfolge Jesu zu dem der Lebensgemeinschaft mit Christus oder der Geistbegabung gestaltet. Denn die durch die Kraft des Geistes vermittelte Lebensgemeinschaft mit Christus und das in derselben geführte Leben meint der Apostel, wenn er darauf hinarbeitet, dass wir, nachdem wir Christum in der Taufe angezogen haben Gal. 3, 27, so nun auch fort und fort ihn anziehen Röm. 13, 14; dass Christus in den Christen Gestalt gewinne Gal. 4, 19; dass wir in allen Dingen in Bezug auf ihn wachsen Eph. 4, 15. Wie eine Art Naturprozess beschreibt der Apostel diesen Vorgang; allein er thut dies in imperativischen oder Wunschsätzen: es gilt den eingepflanzten wachstümlichen Triebkräften den Willen des Menschen dienstbar zu machen. Der Christ, der sich durch Christum in einen neuen Lebensstand versetzt weiss Gal. 6, 15. II Kor. 5, 17, soll nun aus demselben heraus einen der Art Christi entsprechenden Lebenswandel führen Röm. 12, 2; 7, 6; 6, 4—6. Dies kann nur in freier und individueller Weise geschehen,[1]) und daher wird in einer Gesamtheit und zu verschiedenen Zeiten die äussere Ausgestaltung eine sehr mannigfaltige sein. Es gilt also nicht im Sinne eines Vorbildes, was übrigens „im Namen des Herrn Jesu“ überhaupt nicht heissen kann, sondern gewissermassen als Moralprinzip das Wort: „Alles, was ihr thut in Wort oder in Werk, thut alles im Namen des Herrn Jesu“ Kol. 3, 17. Unter dieser Voraussetzung aber spiegelt schon im irdischen Leben ein Christ mit aufgedecktem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wider und wird zu dessen Bilde umgestaltet von Herrlichkeit zu Herrlichkeit II Kor. 3, 18.

Mit den Ausführungen dieses Kapitels glauben wir den Grundgedanken unserer Schrift: Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus. 1899, dass der Apostel von Anfang an sein Evangelium als Bruch

---

Herrn Jesu beruhenden Erkenntnis und Überzeugung Ausdruck. Und diese kennt noch etwas Höheres als eine wahre Maxime, eine richtige Erkenntnis (vgl. I Kor. 8, 1—4). So kommt er in selbständigem Urteil, und doch den Sinn des Herrn treffend, zu dem Ergebnis, dass man unter Umständen, aus dem obersten Gebot der Liebe heraus, auf die Geltendmachung selbst einer vom Herrn ausgesprochenen Wahrheit verzichten müsse.

[1]) Palmer JdTh 1858, S. 666: „Desto mehr fällt es in die Augen, dass, wo das Leben der Gläubigen nach irgend einer Seite hin als Nachbild des Lebens Christi dargestellt wird, das Verhältnis zwischen Vorbild und Nachbild nie das einer blossen, auf einem Vorsatz beruhenden, durch Wohlgefallen wie durchs Pflichtgefühl bedingten Nachahmung ist, sondern viel innerlicher, viel substantieller, man könnte beinahe sagen: mehr nach Analogie physischer Verhältnisse gefasst wird.“

mit dem Judentum, als *καινὴ διαθήκη* erfasst habe, von neuem und in Fortführung der dort ausgesprochenen Behauptungen erwiesen zu haben. Denn ohne das geschilderte Lebensideal hat er es überhaupt nicht gehabt. Ja, da Religion Leben und nicht Lehre ist, darf in dieser geistigen Berührung des Apostels durch das Lebensbild Jesu die entscheidende psychologische Vorbedingung seiner Bekehrung gefunden werden. Der Inhalt der heuchlerischen Begrüssung Jesu durch die Pharisäer: „Meister, wir wissen, dass du wahr bist und auf niemand Rücksicht nimmst; denn du siehst nicht auf die Person der Menschen, sondern lehrst in Wahrheit den Weg Gottes“ Mr. 12, 14 hat sich dem Pharisäerschüler Saul als bittere Wahrheit erwiesen. Gal. 1, 10 liest sich wie eine Wiederaufnahme jenes Wortes. Paulus hat sich Christus untergeben, als ihm bewusst wurde, dass dieser, dieser allein „Gott gefiel“.

Es ist aber auch die Antwort gegeben auf die immerhin bedeutsame Frage, auf welchen Wegen der Apostel zu dieser geschichtlichen Kenntnis gelangt sei. Dass der Apostel den irdischen Jesus gekannt und durch ihn schon einen Eindruck erhalten habe, muss als unwahrscheinlich gelten, da er sich nie, auch II Kor. 5, 16 [1]) nicht, darauf beruft, im Gegenteil, fast geflissentlich I Kor. 9, 1. Gal. 1, 12. 16, auch I Kor. 15, 8 sein Christusbild und sein Apostolat auf die Wirkung des auferstandenen und erhöhten Christus zurückführt. Wäre Paulus während der jerusalemischen Aufenthalte Jesu oder in den letzten Tagen der Konflikte und der Tötung mit Jesus in Berührung getreten, so fände sich doch wohl eine Hindeutung darauf in den Briefen des Apostels. Auch seine Polemik gegen die Judaisten würde dann der Berufung auf Selbsterlebtes und Gehörtes wohl nicht so ganz entbehren. Andrerseits kann dasjenige, was Paulus als Apostel von Petrus, Jakobus und andern persönlichen Jüngern des Herrn, mit denen er in Beziehung trat, über den Herrn erfahren hat, wohl sein Christusbild abgerundet und vervollständigt haben, allein in den entscheidenden Zügen muss es ihn unserer Erörterung zufolge schon zur Zeit seiner Bekehrung erfüllt haben. Dann aber darf zweierlei zuversichtlich ausgesprochen werden: 1) schon vor Paulus hat die Urgemeinde von der menschlich-göttlichen Liebesgestalt neue Kräfte für ihr eigenes religiöses Leben genommen, 2) die mächtige Wirkung auf Paulus ist nur erklärlich aus einer entsprechenden Ursache.

---

[1]) S. darüber S. 67.

3. Kapitel.

# Der Thatbestand der Abhängigkeit des Paulus von Jesus nach dem Befund der Quellen.

So einfach es auf den ersten Blick erscheint, aus den Quellen, den Evangelien einerseits, den Paulusbriefen andrerseits zu erheben, in welchem Grade Paulus von der Verkündigung Jesu abhängig ist, so schwierig und verwickelt ist das Problem in Wahrheit. Die Evangelien stammen sämtlich aus der Zeit nach den Paulusbriefen. Das Markusevangelium selbst oder die demselben zu Grunde liegende Erzählungsschrift ist von einem Christen verfasst, der nicht nur in nahen Beziehungen zu Petrus (I Petr. 5, 13), sondern auch zu Paulus gestanden hat (Apg. 13, 5. Kol. 4, 10. Phlm. 24. II Tim. 4, 11), und dies Evangelium oder die Grundschrift desselben ist dann eine Quellenschrift des ersten und dritten Evangeliums geworden. Ist damit nicht ein paulinischer Gedankenzug in die Berichterstattung über das Evangelium gekommen? Oder hat die paulinische Theologie in dieselbe nicht wenigstens gewisse charakteristische Gedanken eingeführt? Ist nicht Paulus in ziemlich beträchtlichem Umfang erst der Schöpfer der christlichen Terminologie? Wird nicht mit dem Wort, dem Begriff leicht auch die Sache aufgenommen? Ferner, wer über die Abhängigkeit des Paulus von Jesus urteilen will, muss sich ein Gesamtbild der Wirksamkeit Jesu erarbeitet, d. h. in einem Problem Stellung genommen haben, welches die widersprechendsten Lösungen gefunden hat, in welchem jedes wichtige Datum kontrovers ist.

Daraus folgt für uns die Notwendigkeit, einige allgemeine Erörterungen vorauszuschicken. Ich werde meine Anschauungen in möglichster Knappheit und ohne Begründung oder Auseinandersetzung mit Andern vortragen, soweit es nur darauf ankommt, meine Stellung in diesen Fragen zu kennzeichnen; dagegen diejenigen Probleme werde ich ausführlicher behandeln, die für unsere Untersuchung von unmittelbarer Bedeutung sind.

## I. Probleme des Lebens Jesu.

### 1. Seit wann wusste sich Jesus als Messias.

In der Taufe am Jordan ist Jesus gewiss geworden, der Messias zu sein.

Wir wissen aus Selbstaussagen Jesu in der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit, dass er kraft der Einheit seines Wesens und Willens mit Gott diesen in einzigartigem Sinne als Vater erfasst und erfahren hat. Er trug das Gefühl der steten Gottesnähe, der durch keine Sünde getrübten Gemeinschaft mit Gott, der vollen inneren Harmonie in sich. Er wusste, dass, was in seiner Brust lebte, die Seligkeit des Menschen ausmache und der eigentliche Inhalt des vom Volke sehnlich erwarteten Reiches Gottes sei. Für ihn bestand die Gottesherrschaft bereits, aber als Messias wusste er sich berufen, sie auf der Erde aufzurichten. Also aus seinem Sohnesbewusstsein heraus hat er seinen Beruf als Messias ausgerichtet und diesen dahin aufgefasst, Gottes Willen zur unbedingten und allgemeinen Herrschaft zu bringen.

Ist aber die Gemeinschaft mit Gott die Trag- und Triebkraft seines Lebens gewesen, so kann sie wohl, und zwar gerade in seinem Berufswirken, zu reicherer Ausgestaltung gelangt sein, sich aber nicht aus einem dem unsrigen analogen, durch die Sünde gebundenen und von Gott entfremdeten Leben entwickelt haben. Einen solchen Bruch kennt das Leben Jesu nicht. Die Eigentümlichkeit seines Selbstbewusstseins beruht in der Einzigartigkeit seines Wesens.

Als die Kunde von der Taufwirksamkeit des Johannes am Jordan in sein Ohr drang, fand sie in seinem Herzen mächtigen Widerhall. Er erkannte in der Predigt und Taufe des Johannes dieselbe Forderung an das jüdische Volk, die seine eigene Erkenntnis als Vorbedingung der Gottesherrschaft aufstellte: er erfasste das Wirken des Täufers als prophetisches. Er zog hin zum Jordan und sah die Menge heilsbegierig herzuströmen, damit sie „die Taufe der Busse zur Vergebung der Sünden“ Mr. 1, 4 empfange und so gerüstet dem entgegengehe, der die Worfschaufel in seine Hand nehmen, die Tenne fegen, den Weizen in seine Scheune sammeln, die Spreu aber verbrennen werde mit ewigem Feuer Mt. 3, 12. Dort am Jordan erkannte er die Möglichkeit, in dem so zubereiteten Volk das zu wecken und zu pflanzen, was in ihm lebte. Da ist aus seinem Herzen jene Liebe hervorgebrochen, die ihn dann je und je zu den Sündern führte, als einen Arzt der Kranken, gekommen zu suchen und selig zu machen, was verloren ist. Wie er dann während seiner öffentlichen Wirksamkeit das Recht der Sündenvergebung für sich in Anspruch nahm Mt. 9, 6. Mr. 2, 10. Lk. 5, 24; wie er sich die Fähigkeit beilegte, schützende Kraft über die Seinen auszuüben so wie eine Henne ihre Küchlein schirmt Mt. 23, 37—39; wie ihm als dem Menschensohn zuverlässig auch die Herrlichkeitsstellung und Königsgewalt zukommt; wie er als „Sohn“ auch Thronerbe und Erbe

der Regierungsgewalt Gottes ist, so wird in seinem Innern damals am Jordan die Möglichkeit aufgeleuchtet sein, dass er vermöge seiner Gemeinschaft und Solidarität mit dem Volke, andrerseits dessen, was als auszeichnender Besitz in ihm lebte, berufen sein könnte, das wegzuräumen, was das Volk von Gott trennte, und es in die eigene Gottesgemeinschaft einzuführen. So nimmt er, der es nicht nötig hatte, die Sündertaufe des Johannes [1]) auf sich um des Volkes willen und bekundet vor Gott seine Willigkeit, das Volk zu reinigen und zu Gott zu ziehen. Und zu diesem Vorhaben wird ihm in göttlicher Offenbarung die Zustimmung Gottes zuteil und die Bestätigung, dass er auf rechtem Wege sei. Die Himmelsstimme sagt ihm: „Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefasst" Mr. 1, 11. So ist ihm sein Messiasbewusstsein aufgegangen, und so ist die göttliche Proklamation zum Messias erfolgt.

Mit dieser Auffassung der Taufe wird dem johanneischen Bericht mehr Recht eingeräumt, als dies gewöhnlich geschieht. Nicht liegt in ihr die Konsequenz der Notwendigkeit des Sühnopfertodes, wohl aber die Möglichkeit desselben. Jesus fühlte in sich die Kraft und wusste sich zu dem Berufe bestimmt, die Sünde des Volkes zu beseitigen und so die unerlässliche Vorbedingung zu schaffen zur Ausrichtung seiner messianischen Aufgabe, die Herrschaft des Willens Gottes in Herrlichkeit und Macht heraufzuführen. Aber das Wie stand damals noch nicht mit voller Deutlichkeit vor seiner Seele. Dies lag in Gottes Hand und Gottes Willen, den es für ihn zu erkennen galt. Die Versuchung, welche als Beleuchtung derjenigen Gedanken betrachtet werden darf, die Jesum in der Zeit nach seiner Taufe erfüllten, zeigt in keinem der drei Gänge einen Hinweis auf den Opfertod, sondern sie wehrt nur ab den Gebrauch der persönlichen Macht zur Befriedigung eigener Wünsche, zur Erhöhung des Glanzes der Wirksamkeit, zum Abirren nach einem politischen Messiastume hin. Ein Wort. welches man nie aus den Augen lassen sollte, wenn es sich darum handelt, Jesu Gedanken über den Verlauf seiner Messiaswirksamkeit zu ermitteln, ist Mt. 24, 36. Mr. 13, 32: „Von jenem Tage und jener Stunde weiss niemand, weder die Engel des Himmels, noch der Sohn, nur der Vater allein." Mit dem Wann sind aber unlöslich auch die Bedingungen und Umstände verknüpft, unter denen das Reich eintreten sollte. In allem diesem ist auch

---

[1]) Das ist meines Erachtens allerdings ein fester Punkt in der evangelischen Überlieferung, dass die Taufe des Johannes Sündertaufe gewesen ist und dass auch die Taufe, der sich Jesus unterzog, unter den gleichen Gesichtspunkt gestellt werden muss.

der „Sohn“ abhängig vom Ratschluss Gottes, und dieser wird auch ihm nur offenbar aus der Art, wie Gott ihn führt. Und wenn es Gebiete der religiösen Erkenntnis gegeben hat, in denen auch er wachsen und fortschreiten musste, so sind es diese. Allein die damit angeregten Gedanken müssen einstweilen noch zurückgestellt werden. Es gilt noch die Art des Messiasbewusstseins Jesu genauer zu bestimmen, indem wir einen Blick auf seine Stellung zum AT werfen.

### 2. Jesus und das Alte Testament.[1])

Jesu Stellung zum AT ist von ganz anderer Art als diejenige des Judentums seiner Zeit. Zwar auch ihm ist es wie der Synagoge das Buch, in welchem Gott seine Willensoffenbarungen und seine Ratschlüsse niedergelegt hat. Es gilt nur sie zu erkennen und zu befolgen. Aber diese Erkenntnis war im Judentum Aufgabe der schriftgelehrten Forschung, des Rabbinentums, und die Befolgung war bei dem bis ins Einzelnste ausgebauten System von Satzungen, Opfern und kultischen Vorschriften für einen Menschen, der nicht Herr seiner Zeit und nicht mit irdischem Besitz gesegnet war, unmöglich. Das alexandrinische Judentum aber konnte die Autorität der Bibel nur durch die Fiktion aufrecht erhalten, dass in derselben die in der Hauptsache auf griechischem Boden gewachsene religionsphilosophische Anschauung jener Zeit gefunden, d. h., da diese nicht darin stand, dass sie hineininterpretiert wurde. Auch hier also gilt der Inhalt und die Willensäusserung der Bibel als nur der gelehrten Forschung zugänglich. Jesus dagegen besass weder schriftgelehrte noch philosophische Schulung, und doch hat er das AT verstanden, hat erst er es verstanden. Gottes Willen fand das Judentum im AT geoffenbart. Jesus aber macht seinem Volke den Vorwurf, dass sie Gott nicht kennen Joh. 7, 28, die Schrift nicht verstehen Joh. 5, 39 und sich ihr nicht unterwerfen Joh. 5, 46. Uns ist die Bibel nicht vornehmlich ein Kodex geltender Satzungen und Ordnungen oder geheimnisvoller Erkenntnisse und Weisheit, sondern wir hören aus ihr Gottes Stimme an unser heilsbegieriges Herz dringen, wir vernehmen in ihr Gottes Heilswillen auch uns gegen-

[1]) Die im Nachfolgenden benutzten Materialien habe ich zum grössten Teil entnommen Hühn, Die messianischen Weissagungen. I. Teil 1899, II. Teil 1900. Diese des Guten nur etwas zu viel thuende Schrift enthebt der von Kähler, Jesus und das Alte Testament [2] 1896, S. 17 mit Recht aufgestellten Forderung, dass man aus den Reden Jesu die aus der Bekanntschaft mit den heiligen Schriften geflossenen Beziehungen und Stoffe zusammenlesen müsse, um eine richtige Schätzung der Abhängigkeit Jesu vom AT zu gewinnen. Auch die in der Nestle'schen Ausgabe des NT am Rand vermerkten ATlichen Parallelstellen habe ich dankbar benutzt.

über: in dem Verkehr mit der Bibel, das AT recht eigentlich eingeschlossen, treten wir in lebendigen Verkehr mit unserm Gott. So aber hat erstmalig Jesus die Bibel gelesen. In ihr fand er Gott, den Gott, den er auch in seinem Herzen trug. Aus ihr entnahm er Gottes Willen, sie war das Element seines religiösen Lebens.

Jesu Worte enthalten vielfach Erinnerungen an ATliche Stellen. „O ungläubiges und verkehrtes Geschlecht“ Mt. 17, 17 sagt er nach Deut. 32, 5; „ehebrecherisches Geschlecht“ Mt. 12, 39. Mr. 8, 38 nach der Vorstellung Jes. 54, 5. Hos. 2, 4. Jer. 2, 2; „blinde Wegführer“ Mt. 15, 14 nach Jes. 56, 10; „den Kelch trinken, den ich trinken muss“ Mt. 20, 22f. nach Jes. 51, 22; das Vergeben 77 × Mt. 18, 21f. nach Gen. 4, 24; das Wort vom Berge versetzenden Glauben Mt. 17, 20 erinnert an Sach. 14, 4. Jes. 54, 10; die Verheissung, dass die Gerechten am Ende der Welt im Reiche ihres Vaters leuchten werden wie die Sonne Mt. 13, 43 ist gebildet nach Dan. 12, 3; das Wort: „Jeder, der Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Äcker wegen meines Namens verlassen hat, wird vielfältig empfangen“ Mt. 19, 29, hat seine Grundlage in Jes. 61, 7. Hi. 42, 10—16. In den Gleichnissen ist viel ATliches Gut, das Jesus wunderbar seinen Gedanken einzuflechten verstanden hat. Das Wort: „Alsbald entsendet er die Sichel, denn die Ernte ist da“ Mr. 4, 29 ist entlehnt aus Joel 4, 13; die Wendung „in die Dornen säen“ Mt. 13, 7. Mr. 4, 7. Lk. 8, 7 aus Jer. 4, 3; die von der hundertfältigen Ernte Mt. 13, 8. Mr. 4, 8. Lk. 8, 8 aus Gen. 26, 12; vom Wohnen der Vögel unter den Zweigen eines Baumes Mt. 13, 32. Mr. 4, 32. Lk. 13, 19 aus Dan. 4, 8f. 18. Ez. 17, 23; 31, 6. Ps. 104, 12; der Ausdruck „drei Mass Mehl“ Mt. 13, 33. Lk. 13, 21 aus Gen. 18, 6. Das Schlussgleichnis der Bergpredigt Mt. 7, 24—27. Lk. 6, 47—49 ist gebildet nach Ez. 13, 11. 12. Prov. 12, 7, das Gleichnis vom thörichten Reichen Lk. 12, 16—20 zeigt Anlehnung an Jes. Sir. 11, 18—27, namentlich V. 19. Mehrfache Benutzung des AT zeigt das Gleichnis von den bösen Weingärtnern Mt. 21, 33—41: die Schilderung, wie der Weinberg gepflanzt und versorgt wird, ist Jes. 5, 1. 2 entnommen, das Schicksal der Propheten ist berichtet nach Jer. 2, 30; 7, 25f. Neh. 9, 26. II Chron. 24, 19. 21; 36, 16, das des Sohnes V. 39 nach Lev. 24, 14. 23. Num. 15, 35f. Dem blutflüssigen Weib sagt er Mr. 5, 34 „gehe hin in Frieden“ ähnlich wie I Sam. 1, 17; 20, 42. II Sam. 15, 9. II Kön. 5, 19. Dass bei Gott alles möglich ist, Mt. 19, 26. Mr. 10, 27, ist ein schon ATliches Bekenntnis Gen. 18, 14. Hi. 42, 2. Jer. 32, 17. 27. Sach. 8, 6 LXX. Seine Empfindungen beim Anblick der ihn umdrängenden Volksmassen kleiden sich ihm Mt. 9, 36. Mr. 6, 34 in das ATliche Bild von den hirtenlosen Schafen

Num. 27, 17. Ez. 34, 5. 8, vgl. Sach. 10, 2. Jes. 53, 6. Jer. 50, 6. Sucht er nach einem Ausdruck für das ihn erfüllende Lebensideal, so sagt er mit Beziehung auf Ps. 40, 9, seine Speise sei die, dass er thue den Willen dessen, der ihn gesandt hat Joh. 4, 34; 8, 29. Dem, der ihn aufforderte, seinem Bruder zu sagen, dass er das Erbe mit ihm teilen solle Lk. 12, 13f., sagt er ähnlich wie jener Hebräer zu Mose Ex. 2, 14: „Wer hat mich zum Richter oder Erbschichter über euch gesetzt?" Seine Jünger tadelt er Mr. 8, 18 nach Jer. 5, 21. Ez. 12, 2, dass sie Augen haben und nicht sehen, Ohren und nicht hören. Der Befehl an die Jünger Lk. 10, 4, nunmehr auf ihrer Missionsreise niemanden auf dem Wege zu grüssen, ist Wiederaufnahme des II Kön. 4, 29 von Elisa dem Gehasi für seinen Weg zum toten Knaben der Sunamitin gegebenen Befehls. Lk. 10, 19 sagt Jesus nach Ps. 91, 13, dass er den Jüngern die Macht gegeben habe, zu wandeln über Schlangen und Skorpionen. Der Hinweis Joh. 16, 16—19, vgl. 13, 33; 14, 19 darauf, dass sie ihn „über ein Kleines *(μικρόν)*" nicht mehr sehen und über ein Kleines ihn wieder sehen werden, ist verwandt Jes. 26, 20, wonach sich das Volk Gottes einen kleinen Augenblick, bis der Grimm vorüber gehe, verbergen soll. Joh. 18, 20 sagt er nach Jes. 45, 19, vgl. 48, 16, er habe öffentlich und nicht im Verborgenen geredet. Der Weheruf über Kapernaum Mt. 11, 23 ist gebildet in Anlehnung an die Weissagung gegen Babel Jes. 14, 11. 13. 15. Seine Scheltworte bei der Tempelreinigung sind dem AT entlehnt Mt. 21, 13 = Jes. 56, 7. Jer. 7, 11. In Seelennot und Todesangst kleiden sich ihm seine Empfindungen und Gedanken in ATliche Worte. Der Gebetsruf in Gethsemane „sehr betrübt ist meine Seele" Mt. 26, 38. Mr. 14, 34, vgl. Joh. 12, 27, ist gebildet nach Ps. 42, 6. 12. Ps. 43, 5. Am Kreuz betet er mit Ps. 22, 2: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" Mt. 27, 46, und sterbend befiehlt er mit den Worten von Ps. 31, 6 seinen Geist in Gottes Hände Lk. 23, 46.

Hiermit sind wir aber schon in eine Art des Schriftverständnisses Jesu eingetreten, die mit der messianischen Bedeutung seiner Person in innigem Zusammenhang steht. Dass Jesus Gottes Willen auch in der Gegenwart aus dem AT ersieht, wäre nichts ihn vor seiner Zeit Auszeichnendes. Er deutet aber das AT auf sich und seine geschichtliche Erscheinung bewusst messianisch. Den Boten des Johannes, die kommen und fragen, ob er der Messias sei, antwortet er mit dem Hinweis auf die Erfüllung der messianischen Weissagungen Jes. 35, 5f.; 61, 1 in seiner Wirksamkeit Mt. 11, 2—6. Lk. 7, 18—23. In der Synagoge zu Nazareth erklärt er Lk. 4, 17ff., dass „heute" die Zeit des „angenehmen Jahrs des Herrn" angebrochen sei Jes. 61, 1. 2. Auf sich selbst deutet er in der christo-

logischen Meisterfrage Mt. 22, 41—46. Mr. 12, 35—37. Lk. 20, 41—44 Ps. 110, 1; auf sich selbst das „Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn“ Ps. 118, 26 Mt. 23, 39. Lk. 13, 35; mit Bewusstsein hat er mit seinem Einzug in Jerusalem zur Ausführung gebracht Sach. 9, 9 „Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Fürwahr, dein König wird bei dir einziehen: Gerecht ist er und siegreich; demütig ist er und reitet auf einem Esel, auf einem Füllen, dem Jungen einer Eselin“ Mt. 21, 1—11. Mr. 11, 1—11. Lk. 19, 29—38. Vor seiner Gefangennahme sagt er seinen Jüngern, dass sich jetzt ihnen zum Ärgernis an ihm die Weissagung Sach. 13, 7 erfüllen werde: „Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe der Herde werden zerstreut werden“ Mt. 26, 31. Mr. 14, 27.[1])

Aus den soeben angeführten Stellen aber ist bereits ersichtlich, dass Jesus nicht das Messiasbild des Judentums hat in Erfüllung bringen wollen. Er ist nicht beherrscht von dem Gedanken eines von Gott beschützten unabhängigen irdischen Königtums, das entweder erst in die Erscheinung treten könne, wenn Gott sein Volk erlöst und die Herzen Israels durch seine Wunderthat gewandelt habe, oder aber, dessen König, mit göttlicher Wunder- und Erlösungskraft ausgestattet, die Weltmacht niederwerfen und dadurch Gottes Volk befreien werde,[2]) sondern mit aller Deutlichkeit spricht aus seinen Worten das Bewusstsein, dass er zu verwirklichen gekommen ist, was das AT von Jahves Hülfe und Walten erwartet. Mt. 11, 10. Lk. 7, 27 wendet er Mal. 3, 1: „Siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesicht, welcher deinen Weg vor dir bereiten wird,“[3]) wo Jahve von dem Boten spricht, den er vor seinem herrlichen Erscheinen im Tempel voraussenden will, auf den Täufer und sich

---

[1]) Ein Beleg dafür, dass die Jünger schon bei Lebzeiten Jesu erfasst hatten, wie ihr Herr im AT die Grundlage für sein Erleben und sein Thun erblickte, ist die Frage der Zebedäussöhne Lk. 9, 54, ob sie des Elias That II Kön. 1, 10. 12 wiederholen und gebieten sollen, dass Feuer vom Himmel falle und das ungastliche samaritische Dorf verzehre.

[2]) Dalman, Die Worte Jesu I, S. 241 ff.

[3]) In diesem Citat liegt der hebräische Text zu Grunde, und zwar bei beiden Evangelisten mit der Abweichung, dass *πρὸ προσώπου σου* und *σοῦ* hinter *ὁδόν* im Urtext kein Aequivalent haben, mit *ἔμπροσθέν σου* aber die 1. Person, לְפָנָי, wiedergegeben ist. Man wird schwerlich irre gehen, wenn man die Anwendung dieser Stelle auf eine angeredete Person auf Jesus selbst zurückführt, da sie so erst auf ihn anwendbar wurde, und da übrigens auch noch deutlichere Belege seiner Souveränetät dem ATlichen Text gegenüber anzuführen sind. Auch so jedoch bleibt natürlich die Thatsache bestehen, dass Jesus ein Wort, das im AT von Gott handelt, auf sich gedeutet hat, genauer, dass er sich mit der göttlichen Vollmacht ausgerüstet weiss, bestimmt, auszuführen, was Gott zu thun verheissen hat.

selber an. Dementsprechend erklärt Jesus den Täufer Mt. 11, 14 für Elias, welcher nach Mal. 3, 23 f. vor dem Anbruche des Tages Jahves wieder auftreten sollte, um die Väter mit den Söhnen und die Söhne mit den Vätern auszusöhnen, damit Jahve den Bannfluch an dem Lande nicht vollstrecken müsse.[1]) Es handelt sich in diesem Hinweis Jesu auf den Täufer als den wiedergesandten Elias um die Mahnung, dem auf die Errettung abzielenden Heilswillen Gottes sich nicht zu verschliessen. Und diesen auszurichten weiss er sich berufen. Jesus ist zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt Mt. 15, 24, gekommen, zu suchen und zu retten das Verlorene Lk. 19, 10. Er erfüllt also Ez. 34, 11. 12. 16: „So spricht der Herr Jahve: Fürwahr, da bin ich selbst, um meine Schafe aufzusuchen und mich ihrer anzunehmen. Wie sich ein Hirt seiner Herde annimmt . . ., so werde ich mich meiner Schafe annehmen . . . Das Verirrte werde ich aufsuchen und das Versprengte werde ich zurückholen, das Verwundete verbinden und das Kranke stärken.“ Wenn der Menschensohn Mt. 25, 32 f. wie ein Hirt zwischen Schafen und Böcken scheidet, so führt er aus, was „der Herr Jahve“ Ez. 34, 17. 20. 22 thun zu wollen in Aussicht stellt; wenn er seine Jünger zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gehen heisst Mt. 10, 6, so lässt er sie in seiner Nachfolge ausführen, was der Fromme Ps. 119, 176 von Jahve erbittet: „Ich gehe in der Irre: wie ein verlorenes Schaf suche deinen Knecht.“ Joh. 10, 11 nennt sich Jesus den guten Hirten. Jes. 40, 11 wird Jahve als treu sorgender Hirt seines Volkes dargestellt, ebenso Ps. 80, 2. Jer. 31, 10. Ps. 28, 9; 77, 21; 78, 52. Mich. 7, 14. Mich. 5, 3 soll der Messias in der Kraft Jahves das Volk weiden. Joh. 10, 14 sagt Jesus, er, der gute Hirt, kenne die Seinen, Nah. 1, 7 kennt Jahve die, welche bei ihm Zuflucht suchen. Joh. 10, 16 sagt Jesus, er müsse auch noch andere Schafe leiten, welche nicht aus diesem Hofe seien, Jes. 56, 8 verheisst Jahve, der die Versprengten Israels sammelt, er wolle auch weiterhin noch andere zu diesem seinem Volke hinzusammeln. Sein Bethaus werde ein Bethaus für alle Völker heissen V. 7. Joh. 10, 16[2]) verkündet Jesus, dass Juden und Heiden, von ihm geleitet, Eine

---

[1]) Demgemäss haben dann die Jünger auch ihrerseits die Mahnung Jes. 40, 3, den „Weg des Herrn“ zu bahnen und seine Pfade zu ebnen, auf Jesus bezogen Mt. 3, 3. Mr. 1, 3. Lk. 3, 4, oder es fragen die Leute Mt. 8, 27: „Wer ist dieser, dass auch die Winde und das Meer ihm gehorsam sind“ mit Worten, die an die Schilderung der Herrschermacht Gottes über die Natur Prov. 30, 4. Ps. 107, 25—29 erinnern.

[2]) Doch bestehen, wie später zu erörtern ist, schwere Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des Wortes Joh. 10, 16 im Munde des irdischen Jesus.

Herde und Einen Hirten bilden werden, nach Ez. 37, 22. 24 soll das geeinte Israel in der Endzeit von nur Einem Könige regiert werden. Das Judentum keiner Zeit, vom AT ab bis zur Gegenwart, hat dem Messias die Kraft der Sündenvergebung zugeschrieben,[1]) das war die Praerogative Gottes, ein Gut, das Jahve für die messianische Zeit verheissen hat Jes. 33, 24; 43, 25; 44, 22. Jer. 31, 34; 33, 8. Mich. 7, 18 f. Sach. 3, 9; 13, 1. Dan. 9, 24; Jesus spendet als Menschensohn die Vergebung der Sünden Mt. 9, 2. Mr. 2, 5. Lk. 5, 20. Dem Gerasener gegenüber hat Jesus selbst seine Heilthat als ein Thun Gottes bezeichnet. Er spricht zu ihm Mr. 5, 19: „Gehe hin in dein Haus zu den Deinigen und verkündige ihnen, was der Herr *(ὁ κύριος)* dir gethan und sich erbarmt hat.“ Darin aber klingt nach Ps. 126, 2: „Da war unser Mund voll Lachens und unsere Zunge voll Jubels; da sprach man unter den Heiden: Jahve hat Grosses an diesen gethan.“ Weist er vor den Boten des Johannes darauf hin, dass die Blinden sehen und die Lahmen gehen Mt. 11, 5. Lk. 7, 22, so erklärt er Jes. 35, 5. 6 als erfüllt. Dort aber ist die Rede von Gott: „Er selbst kommt und hilft euch“ (V. 4). Die Heilung durch das Wort wird Mt. 8, 8 Jesus zugetraut und 8, 13. 16 thatsächlich von ihm ausgeführt. Somit hat er erfüllt Ps. 107, 20: Jahve hat, als man in der Not zu ihm schrie, sein Wort gesandt, geheilt und aus der Grube geholfen. Die Aufforderung an die Mühseligen und Beladenen, zu ihm zu kommen, dass er sie erquicke Mt. 11, 28 ist verwandt der Mahnung Jahves, ohne Bezahlung Hunger und Durst zu stillen und die Seele mit Gutem zu sättigen Jes. 55, 1—3, vgl. Jes. Sir. 24, 19. Verspricht Jesus Joh. 4, 10 lebendiges Wasser zu geben, so vollführt er die Verheissung Jahves Jes. 55, 1; 44, 3. Jer. 31, 25, dass er die durstigen und lechzenden Seelen laben werde. Jer. 2, 13; 17, 13, vgl. Ps. 36, 10, nennt sich Jahve Quelle lebendigen Wassers. Mt. 11, 29 fordert Jesus die Menschen auf, sein Joch auf sich zu nehmen, wenn sie Ruhe für ihre Seelen finden wollen, Jer. 6, 16 mahnt Jahve sein Volk, nach seinen Pfaden zu fragen, „welches der Weg zum Glücke sei, und geht ihn, dass ihr Ruhe für eure Seelen findet.“ Joh. 10, 28 erklärt Jesus, niemand sei im Stande, die Seinen, denen er das ewige Leben gebe, ihm aus der Hand zu reissen, Jes. 43, 13 sagt Jahve, niemand vermöge aus seiner Gewalt zu erretten oder das, was er vollführe, rückgängig zu machen. Auch Joh. 12, 26 wird der Vater den ehren, der Jesu dient, I Sam. 2, 30 verspricht Jahve den, welcher ihn ehrt, wieder zu ehren. Das *ἐγώ εἰμι* Jesu im Johannesevangelium (8, 24. 28; 13, 19) erinnert an das ani hu, das Jahve

---

[1]) Dalman, S. 214 f.

Jes. 41, 4; 43, 10, vgl. Deut. 32, 39, von sich aussagt. Da die Kinder Jesu im Tempel zujauchzen, die Hierarchen darüber aber unwillig werden Mt. 21, 16, erklärt er Ps. 8, 3 erfüllt, wo Jahve angeredet wird, der durch den Mund von Kindern und Säuglingen ein Bollwerk gegründet hat um seiner Widersacher willen. Himmel und Erde werden vergehen, aber Jesu Worte nicht Mt. 24, 35, wie auch das Wort Jahves auf ewig bestehen bleibt Jes. 40, 8. Wo Zwei oder Drei versammelt sind in Jesu Namen, da wird er unter ihnen sein Mt. 18, 20, wie Jahve nach Ex. 20, 24 an jeder Stätte, wo man ihn nach seiner Bestimmung verehrt, erscheinen und segnen will. Dementsprechend wird Jesus auch angerufen, wie man Gott im AT anruft, *κύριε* Mt. 15, 22; 20, 30 f. u. ö., oder es wird von ihm ausgesagt, dass er die Erscheinungsform Gottes erhalten habe Mt. 17, 2. Mr. 9, 3. Lk. 9, 29, vgl. Dan. 7, 9. Hen. 14, 20.[1])

Aber auch noch in anderer Hinsicht nimmt Jesus für sich in Anspruch, was Gott zusteht. Er tritt auf als neuer Gesetzgeber kraft eigener Machtvollkommenheit, die nur als göttliche gedacht werden kann Mt. 5, 21—48. Sein: „Ich aber sage euch“ bekundet das Bewusstsein der vollen Souveränetät auch gegenüber dem im AT geoffenbarten Gotteswillen, wie sie ein Mensch nicht haben kann, auch nicht ein Prophet, der zum Werkzeug göttlicher Offenbarung gemacht worden ist. Ferner aber schreibt sich Jesus die Befugnis des Weltenrichters zu. „Wenn der Menschensohn kommen wird in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, dann wird er sich setzen auf den Thron seiner Herrlichkeit; und es werden vor ihm versammelt werden alle Völker“, und so wird er das Gericht abhalten Mt. 25, 31 f. Ähnlich Mt. 16, 27; 19, 28. Das ist Erfüllung von Sach. 14, 5, wonach Jahve an seinem Tage, wenn sich alle Nationen gegen Jerusalem versammelt haben, erscheinen wird, begleitet von allen Heiligen, um seinem Volke im Kampfe beizustehen, und Prov. 24, 12. Ps. 62, 13, auch Ps. Sal. 2, 34 f., wonach Jahve dem Menschen vergelten wird nach seinem Thun. Mt. 13, 41 schickt der Menschensohn seine Engel aus, um aus seinem Reiche alle Ärgernisse und Gottlosen zu sammeln; ähnliches droht Zeph. 1, 3 Jahve. Auch Joh. 12, 48 führt Jesus durch das von ihm geredete Wort das Gericht aus, das Deut. 18, 19 von Gott angedroht wird gegen jeden, der seine durch den Propheten geredeten Worte missachtet. Mr.

[1]) Sachlich richtig wird also die messianische Weissagung Jes. 60, 1 f., dass über Jerusalem Jahves Licht aufstrahlen und seine Herrlichkeit erscheinen werde, von Johannes in der Erscheinung Jesu erfüllt gesehen, wenn er 1, 14 vom Logos und dessen Wohnen auf Erden sagt: „Wir sahen seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit wie des Eingeborenen vom Vater.“

4, 11f. Lk. 8, 10. Mt. 13, 13—15, vgl. Joh. 9, 39, vollzieht Jesus das göttliche Verstockungsgericht Jes. 6. Mt. 10, 32f. giebt Jesus diesen Gerichtsgedanken die Wendung, dass er vor seinem himmlischen Vater sich zu einem Menschen zu bekennen oder ihn zu verleugnen verheisst, je nachdem dieser sich vor der Welt zu ihm bekannt habe oder nicht; dagegen nach Joh. 5, 22 richtet der Vater niemand, sondern hat das ganze Gericht dem Sohne übergeben, weil er der Menschensohn ist, V. 27. Damit wird hingewiesen auf Dan. 7, 13. 14: dem bis zu dem Hochbetagten gebrachten Menschensohn wird Macht, Ehre und Herrschaft verliehen. Auch nach Ps. 72, 1 f. soll Jahve das Gericht einem Könige übergeben; vgl. Hen. 69, 27.

Verwirklicht Jesus aber in seiner Person, was das AT von Jahve erharrt, so liegt es nahe, dass er sein Berufswirken gleichfalls im AT vorgezeichnet gefunden hat. Weiss er sich doch gekommen, Gesetz und Propheten zu erfüllen Mt. 5, 17. In der That ist er die Verwirklichung des Messiaskönigs Sach. 9, 9 nach Mt. 21, 5; 11, 29 *(πραΰς εἰμι)*, der *κύριος* Ps. 110, 1 nach Mt. 22, 44. Mr. 12, 36. Lk. 20, 42, der richtende König Ps. 72, 1 f. nach Joh. 5, 22. 27, der Menschenähnliche, dem Gott Macht und Herrschaft übergeben hat Dan. 7, 13f. nach Mt. 24, 30. Mr. 13, 26. Lk. 21, 27; Mt. 26, 64. Mr. 14, 62. Lk. 22, 69, der Mensch, dem Gott alles unterstellt hat Ps. 8, 7 nach Mt. 11, 27,[1]) der Prophet Gottes Jes. 61, 1 nach Mt. 11, 5. Lk. 7, 22, noch deutlicher nach Lk. 4, 18f., der gute Hirt Mich. 5, 3. Jes. 40, 11 u. s. w., der Hirt, der geschlagen wird und dessen Schafe zerstreut werden sollen Sach. 13, 7 nach Mt. 26, 31. Mr. 14, 27,[2]) der

[1]) Denn Mt. 21, 16 zufolge hat Jesus Ps. 8 auf sich gedeutet.

[2]) Diese Stelle zeigt, wie auch divergierende Strahlen in dem Brennspiegel des Bewusstseins Jesu aufgefangen werden. Die ATliche Stelle handelt von der Bestrafung eines gottlosen Regenten und der Läuterung des Volkes. Jahve redet das Schwert an, den Hirten zu schlagen, damit die Schafe sich zerstreuen. Das hat Jesus auf sich angewendet. Verwandte Beispiele giebt es mehrere. Ps. 118. 22 f. ist das Volk Israel der von den Bauleuten verworfene Stein, nicht der Messias; in dem Menschensohn Dan. 7 hat Jesus nicht ein Kollektivum, sondern sich selbst gesehen; das Wort Mt. 8, 11. Lk. 13, 29 = Jes. 43, 5f., das Jesus auf die Heiden gedeutet hat, geht im AT auf die Juden in der Zerstreuung; Mt. 15. 24 = Ez. 34, 11. 12. 16 das Wort von den verlorenen Schafen vom Hause Israel geht im AT auf die zerstreuten, im Evangelium auf die sündigen Glieder des Volkes. Auch Mt. 22, 29—32. Mr. 12, 24—27. Lk. 20, 37f. findet Jesus die Auferstehung der Toten in der Schrift (Ex. 3, 6) damit gelehrt, dass Gott sich vor Mose als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeugt, die also dann lebendig, auferweckt sein müssen. Er hat das AT nicht historisch-kritisch gelesen, er hat den Buchstaben hier offenbar nicht richtig gedeutet; wer aber wollte leugnen, dass erst er, und er allein, den Sinn und Geist des AT erschlossen hat? Kähler, Jesus und das Alte Testament [2] 1896, S. 54: „Sein eigner Besitz lehrt ihn verstehen, was ebenso wesenhaft schon in der Urzeit war.“

Stein, den die Bauleute verworfen haben und der zum Eckstein geworden ist Ps. 118, 22 f., nach Mt. 21, 42. Mr. 12, 10 f. Lk. 20, 17, der schwer Bedrängte Ps. 22 nach Mt. 27, 46. Mr. 15, 34. Die Anläufe des Versuchers schlägt er mit einem dreimaligen γέγραπται ab Mt. 4, 4. 7. 10. Lk. 4, 4. 12. 8, er hat den Hass getragen, unverdienter Weise, Joh. 15, 25, der im AT geweissagt worden ist Ps. 35, 19; 69, 5; 109, 3; 119, 161. Als Menschensohn geht er dahin in das Todesleiden, wie über ihn geschrieben ist Mt. 26, 24. Mr. 14, 21, vgl. Lk. 22, 22,[1]) ähnlich Mr. 9, 12.[2]) Auf diesen göttlichen Ratschluss weist auch das von Mt. 16, 21. Mr. 8, 31 an auftretende δεῖ, wonach der Menschensohn nunmehr den Leidensweg zu betreten hat. In seiner die Tötung einleitenden Gefangennehmung sieht er die Erfüllung der Schriften Mt. 26, 54. 56. Mr. 14, 49.[3]) Als Auferstandener öffnet er das Verständnis dessen, was in dem Gesetz Mosis, den Propheten und den Psalmen von ihm, seinem Leiden und Auferstehen, geschrieben ist Lk. 24, 25 ff. 44 ff.[4])

In diesen Stellen haben wir eine Kombination von zwei ATlichen Anschauungen, derjenigen des Menschensohnes und der andern des leidenden Gottesknechtes. Dass Jesus sich als Menschensohn gewusst und sich so genannt hat, auch schon vor Caesarea Philippi, scheint mir trotz aller immer wieder auftauchenden Bestreitungen wegen des Befundes der Quellen und der Unwahrscheinlichkeit aller

---

[1]) Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu 1901, S. 52 f. bestreitet auf Grund des bei Matthäus und Markus vorliegenden Wortlautes, des Näheren, weil durch die Worte καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ die Straffheit der Antithese beeinträchtigt werde, die Authentie dieses Hinweises auf das AT. Allein bis auf die Konstruktion im Griechischen kann man die Treue der Worte Jesu wohl nur in den seltensten Fällen behaupten. Bei dieser Stelle vermag ich nicht einmal einzusehen, dass die Antithese litte, wenn der Hinweis auf das AT stehen bleibt. Lebte aber Jesus, wie es von uns geschildert worden ist, im AT, so ist es nicht unwahrscheinlich, sondern durchaus wahrscheinlich, dass er sein Geschick auch im Momente innerlicher Erregung im AT vorgezeichnet sah.

[2]) Die fragliche zweite Hälfte von Mr. 9, 12 fehlt aber bei Mt. (17, 11). Auch ist zu bedenken, dass sie die natürliche Verbindung zwischen V. 12a und 13 unterbricht.

[3]) Diese Worte sind nicht eine Reflexion, ein Selbstgespräch Jesu (Hollmann S. 54 f.), etwa wie in einem Monolog das Innere eines Helden enthüllt wird, sondern Jesus redet offen und absichtlich zu den Schergen, dass er weiss, sie müssen ihn greifen, damit die Schrift an ihm erfüllt werde.

[4]) Auch mit dieser Überlieferung stehen wir m. E. auf historischem Boden. Ich könnte sie wenigstens erst dann für eine Bildung der Gemeinde halten, wenn nachgewiesen worden wäre, dass die Jünger nach Jesu Tod keine ihnen neue Erkenntnisse übermittelnde Offenbarungen ihres Herrn erhalten hätten. Dies muss ich aber nach der in Kap. 2 gegebenen Erörterung bestreiten.

bisherigen Versuche, die Entstehung der Menschensohntradition innerhalb der Gemeinde begreiflich zu machen, vor der Hand noch fest zu stehen. Wir können aber natürlich hier die Menschensohnfrage nicht aufrollen; wir heben nur hervor, was für uns jetzt wichtig ist. Der durchschlagende Gedanke des Namens „Menschensohn" ist, zwar nicht für die Evangelisten, wohl aber für Jesus selbst, der Gegensatz der gegenwärtigen Erscheinungsform und Wirkungsart in Niedrigkeit gegen die ihm zukommende Herrlichkeit und Herrschaftsstellung. Armut, Niedrigkeit, unstätes Leben, ein noch geringerer Lebensstand als die Tiere des Waldes und die Vögel des Himmels ihn haben, kommt dem jetzt zu, der sich als den Menschensohn weiss Mt. 8, 20. Seine Erscheinung und sein äusseres Auftreten machen seine Ablehnung vergebbar Mt. 12, 32. Lk. 12, 10. Ein Leben im Dienst demütig helfender Liebe, die auf alles Eigne verzichtet und nur an den Nächsten denkt, damit aber zur Nachfolge anspornen will, lebt er als Menschensohn Mt. 20, 28. Mr. 10, 45. Diese Niedrigkeit ist aber eine notwendige Durchgangsstufe zur Erhöhung. Der Menschensohn muss leiden, um zu göttlicher Herrlichkeit und Macht erhoben zu werden Mt. 16, 24 ff. Mr. 8, 34 ff. Lk. 9, 23 ff.; ebenso aber wie an ihm, wird das mit seinem Kommen verbundene Gericht an der Welt dies Gesetz als gottgeordnetes erweisen (ibidem). Das der Herrlichkeit voraufgehende Leiden hat nun allerdings bereits in der danielischen Weissagung von den Heiligen Gottes eine gewisse Begründung: „Jenes Horn führte Krieg mit den Heiligen (Gottes) und überwältigte sie; schliesslich aber kam der Hochbetagte, und den Heiligen des Höchsten wurde Recht verschafft, und die Zeit brach an, da die Heiligen die Herrschaft in Besitz nahmen" Dan. 7, 21 f. Der gewaltthätige König „wird freche Worte gegen den Höchsten reden und die Heiligen des Höchsten misshandeln; . . . sie werden auf eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit seiner Gewalt überliefert sein. Aber das Gericht wird sich niederlassen, und seine Macht wird ihm entrissen werden durch eine endgiltige Zerstörung und Vernichtung. Dann wird die Herrschaft, Gewalt und Macht der Reiche unter dem ganzen Himmel dem Volke der Heiligen des Höchsten verliehen; sein Reich wird ein ewiges Reich sein, und ihm werden alle Mächte dienen und unterthan sein" 7, 25—27. Damit ist aber weder das göttliche Muss, noch die Schriftnotwendigkeit des Leidens des Messias ausreichend erklärt. Auch wenn man der Meinung ist, dass die innere Erfahrung eines Grundgesetzes des Reiches Gottes Jesum zu der Hingabe seines Lebens in den Tod getrieben habe, wird man doch mit ihm dies Gesetz schon im AT ausgesprochen finden müssen, und zwar an deutlicheren Stellen.

Solche sind in der That vorhanden, wenn Jesus den leidenden Gottesknecht des Jesaia auf sich bezogen hat.

Kähler hat behauptet,[1]) dass Jesus, wo es zu Verhandlungen komme, in denen die Frage nach seiner Messianität zu Grunde liege, ohne dass er doch die Antwort geradezu geben wolle, auf den Gottesknecht des Jesaia zurückgreife, und dass Jesus an die Reden vom leidenden Gottesknecht von Anfang seiner Lehrthätigkeit bis an ihr Ende erinnere. Hollmann dagegen[2]) tritt den Nachweis an, dass der thatsächliche Befund nirgends einen Beweis dafür enthalte, dass der Ebed Jahve in dem Selbstbewusstsein Jesu eine hervorragende Rolle gespielt habe.

Es sind hierbei zwei Fragen auseinander zu halten, erstens, in welchem Umfange der zweite Jesaia überhaupt von Bedeutung für Jesus gewesen ist, zweitens, ob Jesus auf Jes. 52, 13—53, 12 Bezug genommen hat. Dies ist nicht etwa in dem Sinne zu unterscheiden, dass Jesus wie ein moderner Exeget sich darüber Rechenschaft abgelegt hätte, ob der Ebed Jahve an allen Stellen das gleiche Subjekt sei; wohl aber kann er den Gottesknecht als Weissagung auf seine Person gefasst haben, ohne dass das Leiden desselben für ihn bedeutungsvoll erschien.

Bereits die Taufstimme bei Markus, die an Jesus gerichtet ist und deren Sinn sich dem Bewusstsein Jesu auf Grund des Inhaltes seines eigenen Geistes erschliesst,[3]) enthält eine Anspielung auf Jes. 42, 1: „Sieh da mein Knecht, den ich aufrecht halte, mein Erwählter, an dem ich Wohlgefallen habe! Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt.“ Das Trostwort: „Fürchte dich nicht, kleine Herde, denn euer Vater hat beschlossen, euch das Reich zu geben“ Lk. 12, 32 nimmt Bezug auf Jes. 41, 14: „Sei getrost, du Wurm Jakob, du

---

[1]) Dogmatische Zeitfragen II, S. 122. 146.

[2]) Die Bedeutung des Todes Jesu 1901, S. 85f.

[3]) Wrede, Das Messiasgeheimnis S. 71f. polemisiert mit Recht gegen die Auffassung der Taufe Jesu als eines lediglich inneren Vorgangs. Hier soll in der That etwas wirklich an Jesus Geschehenes berichtet werden, die Geistbegabung und die Erklärung zum Messias durch die Gottesstimme. Es ist auch wohl möglich, dass bereits Markus dies als einen auch äusserlich sinnenfälligen Vorgang verstanden hat. Aber darin würde er von der geschichtlichen Wirklichkeit gar nicht so weit abweichen. Denn auch Jesus selbst, auf dessen Erzählung der evangelische Bericht doch wohl zurückgeht, hat dies Erlebnis bei seiner supranatural gerichteten Denkweise als sinnenfälliges erfahren, oder zum mindesten hat es sich ihm in den berichteten Bildern vergegenständlicht. Wir Heutigen aber beanspruchen das Recht, diesen Vorgang als einen in dem Geistesleben Jesu von Gott gewirkten und die Jesu aufgehende Erkenntnis als eine göttliche Offenbarung zu erfassen, für beides aber Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte auch in dem Inhalt des Seelenlebens Jesu zu behaupten.

Häuflein Israel; ich helfe dir, ist der Spruch Jahves, und dein Erlöser ist der Heilige Israels." Doch liegt hier vielleicht eine Kombination dieser Jesaiastelle mit Dan. 7, 14. 18. 22. 27; 2, 44 vor. Mt. 11, 5. Lk. 7, 22, vielleicht auch Mr. 1, 38. Lk. 4, 43, enthält eine Anspielung auf Jes. 61, 1: „Dieweil Jahve mich gesalbt hat, um den Elenden frohe Botschaft zu bringen". Lk. 4, 18 ff. ist Jes. 61, 1. 2 direkt citiert und von Jesu in seiner Erscheinung als erfüllt dargestellt worden. Das Citat Mt. 21, 13. Mr. 11, 17. Lk. 19, 46: „Mein Haus soll ein Bethaus heissen" entstammt Jes. 56, 7. Das Verbot, beim Himmel zu schwören, dem Throne Gottes, und bei der Erde, seiner Füsse Schemel Mt. 5, 34 f. enthält eine Erinnerung an Jes. 66, 1: „So spricht Jahve: Der Himmel ist mein Thron und die Erde meiner Füsse Schemel." Auch wenn das Citat Mr. 9, 48 = Jes. 66, 24: „Wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht verlöscht" Zusatz des zweiten Evangelisten ist, so liegt in dem ewigen oder unverlöschlichen Feuer Mt. 18, 8. (Mr. 9, 44) immer noch eine Anspielung auf jene Stelle vor. Das *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* Mt. 5, 14, das im Gegensatz zu *τὸ ἅλας τῆς γῆς* auffällt, erklärt sich am besten durch den Hinweis darauf, dass die Jünger dies Licht nur durch ihn werden, er aber als Knecht Gottes das Licht der Heiden ist Jes. 42, 6; 49, 6. Zu erinnern ist ferner an Mt. 5, 3 = Jes. 57, 15; Mt. 5, 4 = Jes. 61, 2; Lk. 6, 21 = Jes. 61, 3; Mt. 6, 16 = Jes. 58, 5—9; Mt. 25, 35 = Jes. 58, 7; Mt. 8, 11 = Jes. 43, 5; 59, 19; Mt. 12, 29. Mr. 3, 27 = Jes. 49, 24, auch Joh. 6, 45 = Jes. 54, 13; Joh. 7, 37 = Jes. 44, 3; 55, 1; 58, 11. Joh. 13, 31; 14, 13 fliessen wohl wieder die Vorstellungen vom Menschensohn und vom Gottesknecht in einander über. Jesus spricht dort von der Verherrlichung des Menschensohnes und der Verherrlichung Gottes durch denselben. Damit erscheint erfüllt Jes. 49, 3. 5; 44, 23, wo von der Verherrlichung des Knechtes Jahves, bzw. derjenigen Jahves am Gottesknecht die Rede ist.

Schon danach ist die Annahme berechtigt, dass der zweite Jesaia zum geistigen Besitz Jesu geworden war.[1]) Aber es darf auch als wahrscheinlich betrachtet werden, dass Jesus auf Jes. 52, 13—53, 12 Bezug genommen hat. Joh. 1, 29. 36, wo eine Hinweisung auf den leidenden Gottesknecht mir unverkennbar erscheint,[2]) ist als Wort des Täufers hier auszuscheiden. Keinen besonderen Wert lege ich ferner darauf, dass Mt. 26, 63 das Schweigen Jesu auf falsche Beschuldigungen entsprechend dem Verhalten des Gottesknechts Jes. 53, 7 ist;[3]) auch liegt Mt. 11, 27: „Alles ist mir von meinem Vater

[1]) Vgl. auch Dalman, S. 191.

[2]) Gegen Hollmann; vgl. hierzu Hühn, II, S. 73.

[3]) Hühn, I, § 55. II, S. 35.

übergeben worden“ eine Berücksichtigung von Jes. 52, 13: „Mein Knecht wird . . erhöht werden und hoch erhaben sein“[1]) nicht nahe; eher schon könnte Jesus Joh. 8, 46: „Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen“ im Hinblick auf Jes. 53, 9: „Trotzdem dass er kein Unrecht gethan, und kein Trug in seinem Munde war“ gesprochen haben. Ein direktes Citat aus Jes. 53, 12 enthält Lk. 22, 37: „Folgendes Schriftwort muss an mir vollendet werden: Und unter die Gottlosen wurde er gerechnet.“ Hier erkennt auch Hollmann[2]) nach eingehender Untersuchung die Authentie des Wortes an. Aber auch darin ist ihm Recht zu geben, dass dieser Vers „nicht die geringste Aussage über die Bedeutung des Todes Jesu, speziell über seine Sühnebedeutung“ enthalte.[3]) Allein in Mt. 20, 28. Mr. 10, 45, der Lösegeldstelle, liegt allerdings eine Bezugnahme auf Jes. 53 und auf den Sühnopfertod vor. Denn 1) ist *πολλοί* nicht allgemein und aus sich heraus ohne Bezugnahme auf Jes. 53 verständlich.[4]) Das „während er doch die Sünden Vieler getragen hat“ ist eine eigenartige, im Jesaiatext wohl durch den zweimaligen Gebrauch des רַבִּים kurz vorher, V. 11. 12, veranlasste Wendung statt „während er doch unsere Sünden“ (V. 4. 5. 6) oder „die Sünden des Volkes“ (V. 8) „getragen hat.“ Betreffs des *πολλοί* in dem Wort Jesu wird gestritten, wer damit gemeint sei, ob die Genossen des neuen Bundes, oder die Masse des Volkes, welche die Verstossung des Messias auf sich geladen habe, oder viele Ungläubige, die durch Jesu Tod zur *μετάνοια* geführt werden sollen. Sehr begreiflich, wenn man das Citat verkennt, welches ein befriedigendes Verständnis ermöglicht. Ohne Anlehnung an ein bereits geprägtes Wort hätte Jesus schwerlich hier von „Vielen“ gesprochen. 2) *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* ist Wiedergabe des „dafür, dass er sein Leben dahingab in den Tod“, תַּחַת אֲשֶׁר הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ, LXX: *ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ*. Das ist keine „zufällige Ähnlichkeit“, sondern darauf beruht die eigentliche Verwandtschaft beider Stellen, die ja hier bis auf den Wortlaut übergreift und auch immer wieder zu dem nächstliegenden Schlusse führt, dass das Wort im Evangelium wie im AT vom Sühnopfertod spricht. 3) ist im Zusammenhang mit den genannten Anlehnungen *διακονῆσαι* eine Anspielung auf den Ebed, die in LXX durch *εὖ δουλεύοντα πολλοῖς* V. 11 noch verstärkt wird. Dass auf dem Wort *λύτρον* Mt. 20, 28. Mr. 10, 45 der Hauptakzent liege, wird von Hollmann mit Unrecht behauptet. Man mache nur

---

[1]) Hühn. II, S. 15.

[2]) S. 67 ff.

[3]) S. 78.

[4]) Gegen Hollmann S. 79.

den Versuch und streiche λύτρον: der Gedanke bleibt der gleiche. Nur das ist richtig, dass das Wort λύτρον der Stelle die eigentümliche Färbung giebt. Aber das ist ja das Grosse an Jesus, dass er das AT benutzt, und doch immer neue, eigenartige Gebilde schafft.

Ist aber das Wort vom Lösegeld mit Benutzung von Jes. 53 gebildet, so gilt das gleiche von dem Abendmahlswort: „Mein Blut . ., das für viele (Mt. περὶ Mr. ὑπὲρ πολλῶν) vergossen wird“ Mt. 26, 28. Mr. 14, 24. Denn hier haben wir wieder das charakteristische πολλοί, sowie die Sühnopfervorstellung.

Jesus hätte dann an beiden Stellen andeutend, nur dem Schriftkundigen ersichtlich, auf den leidenden Gottesknecht hingewiesen. Das findet Hollmann [1]) nicht nur unwahrscheinlich, sondern direkt unverantwortlich. „Jesus wäre im Interesse der Seinen sittlich verpflichtet gewesen, ihnen die Gestalt des sterbenden Messias durch die an Jes. 53 nachgewiesene Bedeutung und Notwendigkeit dieses Sterbens verständlich zu machen, und er hätte diese Verpflichtung sicher erfüllt — wenn er selbst in dem durch Leiden und Tod sühnenden Gottesknecht sich erblickt hätte.“ Hier wird man doch entgegnen müssen, dass dies eine unverantwortliche Behauptung des Theologen Hollmann ist. Es erscheint mir eine Vermessenheit, Jesum derart meistern zu wollen, oder, anders ausgedrückt, sich das Urteil zuzutrauen, wie er hätte handeln müssen. Aber lassen wir diese Verschiedenheit theologischen und religiösen Urteils zur Seite, so hätte Hollmann aus den Verhandlungen des letzten Jahrzehnts über das Reich Gottes lernen können, dass es die Eigenart Jesu gerade nicht war zu thun, was Hollmann hier fordert. Jesus korrigiert nicht direkt die Messiashoffnungen des jüdischen Volkes, er setzt nicht in der Jüngerbelehrung eine neue der alten Vorstellung vom Reiche Gottes ausdrücklich entgegen, sondern er spricht seine thatsächlich neue Anschauung aus, unbekümmert darum, ob er schon und ob er ganz verstanden wird. [2]) Seine Reich-Gottes-Auffassung wird sich zu seiner Zeit schon geltend machen, und darin hat er sich nicht getäuscht.

Für mein Urteil stellt sich die Frage der Benutzung von Jes. 53 durch Jesus folgendermassen dar: Sogar unsere unvollständige Überlieferung kennt zwei Stellen, an denen Jesus die Weissagung vom Gottesknecht auf sich bezogen hat. Er hat also dafür gesorgt, dass die Seinen die Bedeutung seines Todes erkennen konnten. Aber

---

[1]) S. 84.

[2]) Vgl. auch Bousset ThLZ 1901, Sp. 567 gegen J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl.

er hat gewusst, denn er hat es erfahren, dass der Versuch, die Jünger vor seinem Hinscheiden in das volle Verständnis seiner Selbsthingabe einzuführen, misslingen müsse.[1]) Sie verstanden ihren Meister nicht und konnten ihn bei den sie beherrschenden jüdischen Vorstellungen und bei der Eigenartigkeit dessen, was er aussagte, richtig und ganz verstehen erst dann, als in greifbare Wirklichkeit getreten war, was Jesus wohl als Besitz, aber doch noch nicht als voll erschlossenen Besitz schon auf Erden in sich trug. Wie so vieles Andere hat er auch dies der vollen Offenbarung nach seiner Auferstehung vorbehalten. Nach derselben aber haben die Jünger sich dieser Worte des Meisters erinnert und sie recht gedeutet.[2]) Damit soll nicht behauptet werden, dass Jesus seinen Tod nicht auch noch unter andere Gesichtspunkte gestellt habe. Fliessen doch gerade in den beiden charakteristischesten Stellen, dem Wort vom Lösegeld und der Einsetzung des Abendmahls, mehrere Vorstellungen zusammen. Mt. 20, 28. Mr. 10, 45 spielt auch die ethische Wirkung des Todes Jesu mit herein, ferner sind hier Menschensohn und Gottesknecht[3]) kombiniert; beim Abendmahl sind vom Bundesopfer, vom Passah und vom Sühnopfer entlehnte Gedanken zur Einheit zusammengefasst.[4])

Noch einen Einwand haben wir hier zu berühren: die Sühnopfervorstellung soll erst durch Paulus in die Evangelien eingeführt worden sein. Diese Anschauung hat betreffend die Lösegeldstelle ihren prägnantesten Ausdruck durch Holtzmann[5]) erhalten: „Die Form

[1]) B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments § 22, c. Anm. 4: „Je weniger die Jünger fähig und geneigt waren, auch nur die Ankündigung seines Todes zu verstehen (Mr. 9, 32), um so weniger konnte Jesus eingehender mit ihnen von dessen Bedeutung handeln.“

[2]) Damit ist auch das Argument entkräftet, welches Hollmann S. 82 f. daraus entnimmt, dass der Evangelist Matthäus 8, 17 in den vielen Krankenheilungen die Erfüllung von Jes. 53, 4 erblickte. Denn Jesus hat bei Matthäus nicht von seinem sühnenden Leiden geschwiegen, die Art aber, in der er davon gesprochen hat, schloss nicht aus, dass der Evangelist auch in anderer Hinsicht die Weissagungen vom Gottesknecht in Jesus erfüllt sah.

[3]) Der Knecht Gottes trägt ebenso wie der Menschensohn entgegengesetzte Merkmale an sich. Auch er leidet einerseits um der Sünden des abgefallenen Volks willen, andrerseits aber schlägt ihm das Aufsichnehmen der Strafe des Volks zu herrlichem Sieg um und er erlangt königliche Machtstellung, die sich zu gunsten einer Vielheit wirksam erweist.

[4]) Auch sonst fasst Jesus verschiedenartige ATliche Elemente zu einem eigenartigen Gefüge zusammen. So sind in der Taufstimme Jes. 42, 1 und Ps. 2, 7 vereinigt, und bei der Verklärung erfährt dies Himmelswort noch einen Zusatz aus Deut. 18, 15 *(αὐτοῦ ἀκούετε)*; der Heilandsruf Mt. 11, 28—30 ist voll ATlicher Reminiscenzen.

[5]) Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I, S. 295. 302. II, S. 108.

aber, in welcher dieser Gedanke Mc. 10, 45 geboten wird, gehört, stilistisch genommen, dem 2. Evangelisten, sachlich dem Pls an". Auch Hollmann[1]) entzieht sich diesem „Radikalmittel" nur dadurch, dass er eine andere Auslegung der Stelle giebt. Allerdings ist das citierte Urteil Holtzmanns eine Verlegenheitsauskunft. Das geht daraus hervor, dass diese Charakteristik das sonst an den Schriftstellen des NT beobachtete Abhängigkeitsverhältnis auf den Kopf stellt. Denn die stärkste Einwirkung des Apostels Paulus auf die urchristlichen Schriftsteller liegt, wie Holtzmann in seiner Einleitung überall nachzuweisen bestrebt ist, und wie von Soden[2]) dargethan hat, in der formalen Seite. Hier aber soll, trotzdem Paulus mehrere verwendbare Ausdrücke geprägt hatte, Markus an diesen Formeln vorübergegangen sein, um dennoch einen paulinischen Gedanken, nur in origineller Wendung, auszusprechen. Allein, es kann auch die Thatsache nicht umgestossen werden, dass Paulus die Sühnopferidee nicht erst in die christliche Theologie eingeführt hat. Denn nach seinem eigenen Bekenntnis I Kor. 15, 3. Gal. 2, 16 hat er dieselbe vielmehr aus der christlichen Gemeinde überkommen. Deren Anschauung aber greift auf Jesus zurück, der Mt. 20, 28. Mr. 10, 45 die Weissagung vom jesajanischen Gottesknecht auf sich angewendet hat. Es besteht also hier eine geschlossene Kette geschichtlicher Tradition. Aus den gleichen Gründen ist die Behauptung, dass erst Paulus in die Abendmahlsüberlieferung den Sühnegedanken eingeführt habe, abzuweisen. Nicht unerwähnt soll auch bleiben, dass Paulus I Kor. 10, 33 Mr. 10, 45 vorauszusetzen scheint. Denn in der Befolgung des hier ausgesprochenen Gedankens weiss er sich nach 11, 1 als Christi Nachahmer. Das Streben aber nicht nach dem eigenen Nutzen, sondern nach dem, was den Andern förderlich ist, ist der Grundgedanke von Mt. 20, 26—28. Mr. 10, 43—45. Paulus hat auch wieder das *τῶν πολλῶν*, ebenfalls ist *ἵνα σωθῶσιν* zu beachten.[3])

---

[1]) S. 132f.

[2]) Theolog. Abhandl., C. v. Weizsäcker gewidmet. 1892, S. 111—169. S. 144 erklärt er mit Recht, dass Mr. 10, 45 nicht aus epistolischem Einflusse zu erklären sei. Denn *λύτρον* wäre der einzige Ausdruck in dieser Stelle, um den es sich hier handeln könne, der aber, falls er nicht authentisch sei, vielmehr in die nachpaulinische Literatur verwiese.

[3]) Neuerdings (PrMH 1900, S. 463f.) urteilt Holtzmann selbst auch über die Sachlage etwas richtiger: „An Marc. 10, 45 = Matth. 20, 28, wo Jesus seinen Tod als die Spitze seines selbstverleugnenden Dienens ‚zum Wohle vieler' bezeichnet, erinnert es, wenn Röm. 5, 19. Phil. 2, 8 seine Selbsthingabe in den Tod, als Gehorsamsthat gefasst, den sittlichen Gehalt seines ganzen Lebens in sich begreift, und mehr noch, wenn Paulus I Kor. 9, 19, obwohl frei von allen, doch

Ehe jedoch als erwiesen gelten darf, dass Jesus selbst seinem Tode Sühnkraft beigelegt hat, müssen noch weitere Erörterungen angestellt werden.

### 3. Die Bedeutung des Todes Jesu.

Es ist jetzt zunächst der genauere Sinn der beiden Stellen zu erörtern, in denen Jesus von seinem sühnenden Tod gesprochen hat.

Die Lösegeldstelle Mt. 20, 28. Mr. 10, 45. Der Zusammenhang dieses Wortes mit dem Vorangehenden ist dieser: Die Jünger wollten gross werden durch Erlangung der Ehrenplätze im Reiche Gottes; Jesus aber verweist sie darauf, dass der Weg zur Herrlichkeit für den Menschensohn durch das Thal selbstverleugnender Hingabe und demütiger Dienstwilligkeit führt und demgemäss kein Jünger sich zu den Höhen des Reiches Gottes drängen darf, der nicht in sich selbst entäussernder Liebe im Dienst der Andern dem Meister ähnlich geworden ist. Jesu eigenes Verhalten ist als Berufsleistung zu betrachten, nicht in dem Sinne, dass er mit seinem Dienen Andere für das Gottesreich zubereite, sondern dass er sich als ihr Vorbild hinstellt. Er offenbart in seinem eigenen Thun ein Gesetz des Himmelreichs: die Grösse im Reiche Gottes ist bedingt durch die Grösse der Willigkeit zu dienender Liebe. Darüber gehen Matthäus und Markus noch hinaus: bis zum Tod, dieser gedacht als das schwerste Opfer der soeben geschilderten Berufsarbeit.[1])

Bis dahin ist der Gedanke einheitlich und geschlossen. Die beiden ersten Evangelisten haben aber übereinstimmend den erwähnten Abschluss des Gedankens in der Form: *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*. Ich finde es schon nicht natürlich, mit Seeberg[2]) in den Worten *δοῦναι τὴν ψυχήν* den Inhalt von *διακονῆσαι* angegeben zu sehen. Noch weniger erscheint es mir richtig, wenn Hollmann[3]) urteilt, der Tod Christi werde in dieser Stelle mit dem Dienst seines Lebens auf eine Stufe gestellt, eventuell als Höhepunkt betrachtet. Hiergegen erhebt das *ἀντὶ πολλῶν*, wie man es auch konstruieren mag, zu lauten Einspruch. Denn es ist jedenfalls von einer Lebenshingabe anstatt vieler die Rede. Richtiger giebt

---

sich allen zum Knecht gemacht hat, „um recht viele zu gewinnen", oder wenn er unter ausdrücklicher Berufung auf das Vorbild Christi 11, 1 sich selbst 10, 33 das Zeugnis giebt, dass er allen in allen Stücken zu Gefallen sei und nicht suche, was ihm gut sei, sondern, was den vielen gut ist, damit sie gerettet werden'."

[1]) So richtig Holtzmann, Neutest. Theol. I, S. 292.

[2]) Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung. 1895, S. 348.

[3]) S. 100. 114. 119. 124 f. 157. Ähnlich Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu. 1899, S. 188 f., der aber die Stelle anders als Hollmann deutet.

Wellhausen[1]) die Sachlage an: „Es fällt auf, dass der wichtige Zusatz ‚und sein Leben hinzugeben' so nachträglich in den Kauf gegeben wird." Dabei hätte Wellhausen nur das *ἀντὶ πολλῶν* nicht vergessen sollen. Allenfalls so wäre eine Kombination beider Anschauungen möglich, dass man mit Kähler[2]) sagt, diese Lebenshingabe für viele „muss so einzig sein, wie die Bestimmung des Herrn und Meisters zu blossem Dienen", aber auch nur unter der Voraussetzung, dass der Inhalt des Dienens nicht mit der Lebenshingabe gleichgesetzt wird, sondern der Vergleichungspunkt die Einzigartigkeit des beidesmaligen Thuns ist.

Nun fehlt aber in dem Parallelbericht Lk. 22, 24—27 gerade der abschliessende Gedanke von der Hingabe des Lebens als Lösegeld für viele. Allein in dem Lukastext kann ich die ursprüngliche Form dieses Wortes nicht finden,[3]) aus folgenden Gründen. Lukas hat den Abschnitt formell gestaltet.[4]) *φιλονεικία* ist das von ihm an die Spitze gestellte Stichwort. Dies Wort wird im NT nur bei ihm unmittelbar nach dem Abendmahlsbericht gebraucht, und ausserdem *φιλόνεικος* nur I Kor. 11, 16 unmittelbar vor dem paulinischen Abendmahlsbericht, der ja auf die lukanische Fassung des Abendmahlstextes direkten Einfluss gehabt hat. Die nur noch bei Paulus ge-

---

[1]) Skizzen und Vorarbeiten VI, S. 212, bei Hollmann S. 132 f.

[2]) Dogmat. Zeitfragen II, S. 167.

[3]) Ebenso, aber mit anderer Begründung Barth, S. 187 f. Uns kommt es hauptsächlich auf die Fassung von Lk. 22, 26 an, betreffend deren Barth *ὁ νεώτερος* und *ὁ ἡγούμενος* nicht erklärt hat. Macht er aber geltend, dass zur Stunde des Abendmahls ein Rangstreit der Jünger nicht passe, die Einordnung von V. 24. 25 also nicht ursprünglich sei, so trifft dies mit unserer Anschauung zusammen.

[4]) P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage 1890, S. 54 ff. vermutet, dass Lukas in der Schilderung des letzten Abends Kap. 22 eine selbständige Tradition wiedergebe, die ein Nachklang des von Johannes berichteten Thatbestandes sei. So ansprechend diese Hypothese auf den ersten Blick erscheint, so wenig stichhaltig erweist sie sich bei näherer Betrachtung. Ewald kann die Thatsache nicht verkennen, dass die beiden Einschaltungen des Lukas in den synoptischen Text, der Rangstreit (V. 24 ff.) und die Rede vom Schwert (V. 35 ff.) anderer Überlieferungsstoff sind als die Fusswaschung als Beispiel demütigen Dienens (Joh. 13) und die von Joh. 14 an folgenden Reden über den Hingang zum Vater, die Bedrängnis der Jünger und die Notwendigkeit des Kampfes in der Welt. Die Abhängigkeit des einen Evangelisten vom andern wäre aber nur dadurch zu erhärten, dass der gleiche Stoff hier wie dort nachgewiesen würde. Zieht sich also Ewald S. 56 Anm. 1 darauf zurück, dass die Gedankenkreise und die ganze Darstellung gleichartig sind, so reicht das nicht aus zur Stütze der Behauptung S. 51, dass auch der synoptische Bericht den johanneischen fordere. Auch selbständig konnte der Evangelist derartige Gedanken in der Erzählung von den letzten Tagen Jesu hier einschalten.

brauchten Verba *κυριεύειν* und *ἐξουσιάζειν* V. 25 (gegen *κατακυριεύειν* und *κατεξουσιάζειν* der andern Synoptiker), ferner die Ausdrücke *βασιλεῖς, εὐεργέται καλοῦνται* V. 25 und *ὁ νεώτερος* und *ὁ ἡγούμενος* V. 26 sind gleichfalls formelle Änderungen von seiner Hand. Mit *ἡγούμενος* nimmt er nach Hebr. 13, 7. 17. 24. I Clem. 1, 3; 37, 2f., vgl. *προηγούμενοι* I Clem. 21, 6. Herm. Vis. II, 2, 6. III, 9, 7 und mit *νεώτερος* nach I Petr. 5, 5. Apg. 5, 6. I Tim. 5, 1f. Tit. 2, 6. Polyc. ad Phil. 5, 3, wie immer man diesen Ausdruck des Näheren deuten will, in der nachapostolischen Zeit gebräuchliche Termini auf, und diese weisen uns den Weg des Verständnisses für die Einordnung des Abschnittes an dieser Stelle. Der Grund ist nicht das Bild vom Zu-Tische-Dienen, auch nicht eine an die Fusswaschung Joh. 13 anklingende Überlieferung, sondern Bezugnahme auf ein ehrgeiziges Aufstreben *(φιλονεικία)* derjenigen Gemeindebeamten, welche die Eucharistie verwalteten. Vielleicht wirft diese Stelle einiges Licht auf die noch in mehreren Punkten dunkle Entwicklung der Gemeindeämter bis zum monarchischen Episkopat. Hier hätten wir eine Aussage, aus der hervorginge, dass schon in der nachapostolischen Zeit die das Abendmahl Verwaltenden die erste Stelle in der christlichen Gemeinde beanspruchten und erhielten, dies Amt also die andern überflügelte.[1]) Die Träger desselben werden daher zur Demut gemahnt, indem ihnen das Beispiel des Herrn selbst vorgehalten wird, der als Grösster sich allen untergeordnet habe. Dies dürfte der Grund sein, weshalb Lukas das Spruchfragment nach dem Abendmahl eingefügt hat. So erklärt sich auch die auffallende Thatsache, dass der „Pauliner" Lukas, der Mt. 20, 28. Mr. 10, 45 gekannt hat, das Lösegeld nicht erwähnt. Er konnte dies Wort nicht brauchen, nachdem er V. 27 in der bezeichneten Weise umgestaltet hatte.[2])

Wie ist nun die Lösegeldstelle zu konstruieren? Es bestehen drei Möglichkeiten,[3]) *ἀντὶ πολλῶν* 1) zu *ἦλθεν δοῦναι*, 2) zu *δοῦναι*, 3) zu *λύτρον* zu ziehen. Die erste Konstruktion ist abzulehnen, weil

[1]) Vgl. Justin Apol. I, 65, S. 180 Otto.

[2]) Die Bestreitung der Originalität des Wortes bei Matthäus und Markus unterstützt Joh. Weiss (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes [2] 1900, S. 173f. 199) mit der Begründung, dass die Charakteristik Jesu als Menschensohn zwar nicht eine lehrhafte Beschreibung dessen sei, was mit „dem Messias" geschehen müsse, sondern es sei von der Person Jesu selber die Rede. Aber es werde hier auf seine irdische Erscheinung zurückgeblickt. Allein dies *ἦλθεν* ist wie Lk. 7, 34; 19, 10 Mt. 11, 19 Selbstbezeichnung des Menschensohns in der dritten Person, und damit rücken diese Stellen in Parallele mit jenen, wo Jesus in seiner beruflichen Aufgabe von sich aussagt: *ἦλθον*, Mt. 5, 17; 9, 13. Mr. 2, 17. Lk. 5, 32 *(ἐλήλυθα)*. Mt. 10, 34f. Lk. 12, 49.

[3]) Runze, ZwTh 1889, S. 180ff., Hollmann S. 110.

dann die adverbiale Bestimmung *ἀντὶ πολλῶν* zu weit vom Prädikat *ἦλθεν* getrennt wäre, ferner ein hartes Zeugma entstände, wenn die dann formell notwendige, aber widersinnige Konstruktion *οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀντὶ πολλῶν* vermieden werden soll. Man kann nur schwanken zwischen der zweiten oder dritten Möglichkeit. Nun macht mir immer wieder der griechische Text den Eindruck, dass nach ihm die natürliche Verbindung ist *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*. Das *ἀντὶ πολλῶν* steht nun einmal nicht bei *δοῦναι* oder hinter *αὐτοῦ*, sondern es ist zu *λύτρον* gesetzt. Die Frage, auf die es dabei ankommt, ist aber die, ob *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* als hinreichend geprägter Terminus gelten kann,[1]) sei es, dass *ἀντί* in abgeschwächtem Sinne verstanden wird oder nicht. Das möchte ich aber bejahen. Zwar der Sprachgebrauch der LXX zeugt nicht dafür: Ex. 21, 30; 30, 12 wird von *λύτρα τῆς ψυχῆς*, Prov. 13, 8 von *λύτρον ψυχῆς* und Num. 35, 31 von *λύτρα περὶ ψυχῆς* gesprochen; die Präposition *ἀντί* kommt in dieser Verbindung nicht vor. Im NTlichen Sprachgebrauch aber haben wir Mt. 16, 26. Mr. 8, 37 den Ausdruck *ἀντάλλαγμα* in einem an Ps. 49, 8 erinnernden Wort, wo LXX kopher und pidjon mit *ἐξίλασμα* und *λύτρωσις* übersetzen;[2]) ferner ist *ἀντίλυτρον* I Tim. 2, 6 hier anzuführen zum Beweis, dass die Verschmelzung des Begriffs *λύτρον* mit *ἀντί* dem Sprachgefühl jener Zeit nicht mehr widerstrebt; endlich heisst der goldene Balken, den Eleazar dem Crassus giebt, damit dieser den Tempel nicht plündere, *λύτρον ἀντὶ πάντων* Jos. XIV, 7, 1.[3])

Eine andere Frage jedoch ist, ob die griechische Konstruktion unserer Evangelisten den ursprünglichen aramäischen Wortlaut wiedergiebt, oder, zurückhaltender ausgedrückt, ob dieser griechische Text ins Aramäische rückübersetzbar ist. Hier setzt neuerdings besonders Hollmann ein, unter Verweisung auf die syrischen Versionen. Es wird ihm zuzugeben sein, dass das Aramäische die Beziehung von *ἀντὶ πολλῶν* zu *δοῦναι* am nächsten legt. Auch Dalman bestätigt mir dies brieflich, mit dem Bemerken, dass man indes die Beifügung zu *λύτρον* setzen könnte, wenn man das Relativ einschalte. Dann müsse es aber lauten: „zu geben seine Seele als das Lösegeld, das statt vieler (ist).“ Hollmann fasst ferner richtig als aramäisches Aequivalent für *λύτρον* פּרקן und fordert, wieder unter Rückgang auf die syrischen Versionen, *ἀντί* sensu stricto zu fassen = anstatt. Bei

---

[1]) Seeberg, S. 349: „Von einem Lösegeld anstatt vieler kann man überhaupt nur reden, indem man ein Verbum hinzudenkt.“

[2]) Amos 5, 12 ist *ἀνταλλάγματα* für kofer unsicher überliefert.

[3]) Vgl. Lucian, Dialogi Deorum 4, 2: *ὑπισχνοῦμαί σοι κριὸν τεθύσεσθαι λύτρον ὑπὲρ ἐμοῦ.*

dieser Annahme aber wird es wahrscheinlich, dass פרקן nicht in der möglichen weiteren Bedeutung „Erlösung, Befreiung, Rettung, Heil", sondern in der wörtlichen „Auslösung, Loskaufung" gebraucht ist, weil nur in diesem Falle der durch *ἀντί* ausgedrückte Zusatz Sinn hat. Es wäre sonst einfaches *πολλῶν* zu erwarten. Danach ist auszulegen: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben dahinzugeben als Kaufpreis, an der Stelle Vieler."[1]) Es ist nicht von einem Ersatz für ein den Vielen unmögliches Handeln (Zahlung des Lösegelds für sich) die Rede, auch nicht davon, dass das Lösegeld an die Stelle dessen tritt, der damit losgekauft werden soll, sondern von einem Preis, um den die Vielen losgekauft werden und, mit einem leichten Abbiegen von dieser Vorstellung, von einem Ersatz, der an der Stelle der Vielen geleistet wird. Nämlich dadurch, dass Jesus sein Leben in den Tod dahingiebt, bewirkt er, dass viele zwar nicht ihr Leben — das müssen sie doch, da sie sterben müssen —, wohl aber ihre Seelen nicht hingeben müssen. Wem und warum sie schuldverhaftet sind, steht nicht ausdrücklich da, doch ist dies aus der Gesamtanschauung Jesu unschwer zu erheben. Sie werden losgekauft von der Todeshaft, die als Folge ihrer Sünde zu denken ist. Diese Anschauung kann nicht dadurch entkräftet werden, dass man sagt, der Tod Christi werde ja hier mit dem Dienst seines Lebens, d. h. mit seinem Lebensberuf und Werk, in eine Linie gestellt,[2]) denn der Gedanke der Stellvertretung liegt hier klar vor. Lediglich als eine Eintragung muss es gelten, wenn Hollmann die Befreiung der Vielen darin findet, dass Jesu Tod in ihnen die *μετάνοια* bewirke. Auch wenn Hollmann die Frage, inwiefern Jesus glauben konnte, dass gerade sein Tod die *μετάνοια* bewirken werde, nicht gelten lässt: das Hingeben des Lebens an der Stelle Vieler legt deutlich Zeugnis dafür ab, dass hier nicht von einer psychologischen Wirkung auf die Menschen die Rede ist, sondern von einem objektiv wirkenden Thun, einer stellvertretenden Leistung. Die Vielen aber, an Stelle deren

---

[1]) Somit entfällt die Möglichkeit, auf welche Schmiedel PrMH 1899, S. 145. 151 sich zurückzieht, dass nämlich Jesus hier ein aramäisches Wort gebraucht habe, welches nur Befreiung überhaupt, nicht Befreiung von Sündenstrafe bedeutete, dass also das Wort nicht im Sinne des Sühnopfertodes, sondern des Verschonungsopfers zu verstehen sei. Die in der genannten Abhandlung Schmiedels, aber auch bei Anderen auftretenden Versuche, Jesu die ursprüngliche, in der weiteren Entwicklung aber überwucherte und umgebogene Anschauung vom ATlichen Opfer zuzuschreiben, lassen Jesum fast wie einen modernen Religionshistoriker erscheinen, zeigen aber überdies, so weit ich habe verfolgen können, eine Verdünnung und Abschwächung der in Frage stehenden Aussagen.

[2]) Hollmann S. 114.

Jesus sein Leben hingiebt, sind nicht Ungläubige, die erst durch Jesu Tod in Beziehung zu ihm gesetzt werden sollen,[1]) sondern die, denen er schon in seinem Leben gedient hat und für die er nun ein noch grösseres Opfer, das Selbstopfer, darbringt: seine Jünger, seine Gemeinde. Der hiergegen erhobene Einwand, dass für diese Jesus nicht mehr zu sterben brauchte, da sie schon Glieder des Gottesreiches durch ihn geworden waren, wird alsbald erörtert werden. Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Sühnopfervorstellung liegt in dem Wort von dem Lösegeld, und keine Exegese kann sie aus demselben anders als durch Umbiegen des natürlichen Sinnes beseitigen.

Das Gleiche gilt von der nahe verwandten synoptischen Abendmahlsüberlieferung. Da für unsere Untersuchung die Frage, welches Verwandtschaftsverhältnis in der Abendmahlsauffassung zwischen Jesus und Paulus besteht, von grosser Wichtigkeit ist, werden wir sie später zusammenhängend erörtern. Wir beschränken uns daher hier, um den jetzt aufgenommenen Faden der Untersuchung nicht abzubrechen, auf die Feststellung des Mt. 20, 28. Mr. 10, 45 und Mt. 26, 28. Mr. 14, 24 Gemeinsamen. An beiden Stellen ist in Erinnerung an Jes. 53 von *πολλοί* die Rede, denen der Tod Jesu zu gute kommt. Denkt man dort an die Reichsgenossen, so gilt das Gleiche auch hier. Beim Abendmahl ist dies ja geradezu erfordert, da die Abendmahlsgabe, die Jesus den Jüngern zum Essen und Trinken bietet, unmöglich andern als denen, die sie geniessen, Heil spenden kann. Ferner liegt an beiden Stellen der negative Gedanke der Befreiung aus einer Verhaftung, bewirkt durch Jesu Tod, vor, nichts aber wird ausgesagt über den Stand der Befreiung. Ebenso wenig sagt Jesus direkt und deutlich, wovon er durch seinen Tod befreit und wer die Macht ist, an welche die Opferleistung dargebracht wird. Endlich ist das *ὑπέρ* ebenso wie *ἀντί*, wenn man nicht wieder umdeuten will, wie es auch hier Hollmann[2]) thut, nicht anders zu verstehen als mittelst der Sühnopfervorstellung. Freilich geht Jesus „im Interesse anderer“, „um ihnen zu helfen“ in den Tod, aber es handelt sich eben um diese Todesleistung, die Jesus als ein Selbstopfer zu ihrer Errettung bezeichnet, und Jesus legt im Abendmahl gerade darauf Wert, dass der Segen dieses seines für sie erlittenen Todes den Seinen zu teil wird.

---

[1]) Jülicher, ThLZ 1901, Sp. 415: „Eigentlich widerspricht H(ollmann) dem schon selber, wenn er .. auf Grund von Mr. 10, 45 den Tod Jesu von diesem in eine Linie mit seinem Lebenswerk gestellt findet, und zwar beide unter dem Kennzeichen des Dienens, des beständigen Eintretens für seine Brüder (S. 157).“

[2]) S. 157.

Die Anschauung, dass Jesus selbst seinem Tod sühnende Bedeutung zugeschrieben habe, wird nun aber lebhaft bestritten. Auf die gegen dieselbe erhobenen Einwände haben wir daher einzugehen. Nicht schwer ist es, darauf zu antworten, dass der Sühnopfertod über die Grenze des sonst bei Jesus Nachweisbaren hinausgehe. Denn mit dem Messiasbewusstsein ist das Bewusstsein um eine das Volk Israel oder die Menschheit beherrschende Stellung untrennbar verbunden, und in diesem Gedankenkreis erscheint die Idee der Stellvertretung nur als das Besondere innerhalb eines Allgemeinen. Die zwei besprochenen Stellen aber sind vollauf ausreichend, um zu erweisen, dass diese Idee im Geiste Jesu selbst lebendig gewesen ist.[1])

Ein weiteres Argument ist dies, dass, wo der Gedanke des Sühntodes auftrete, er die beherrschende Stellung habe, ein Sühntod unter allen Umständen zur Ausführung kommen müsse. Weise man daher synoptische Aussprüche über den Sühnopfertod Jesu selbst zu, so schaffe man sich unüberwindliche Schwierigkeiten für das wirkliche Verständnis anderer positiver Überlieferungen aus dem Leben Jesu. Denn es sei eine Thatsache, dass der Leidensgedanke erst spät das Denken Jesu beherrscht, dass Jesus auch dann noch mit anderen Möglichkeiten der Durchführung seines messianischen Werkes gerechnet (Gethsemane) und dass er die Macht der Sündenvergebung auch ohne Bezugnahme auf das Todesleiden in Anspruch genommen habe. Für letzteren Gesichtspunkt kommen folgende Überlieferungen in Betracht. Mt. 9, 2. 6 par. vergiebt Jesus kraft seiner Machtvollkommenheit als Menschensohn dem Gichtbrüchigen die Sünden; der Sünderin Lk. 7, 47 wird um ihrer Liebeserweisung willen Sündenvergebung zu teil; der bussfertige Zöllner Lk. 18, 13 f. und der verlorene Sohn Lk. 15, 11—24 sind Paradigmen der vergebenden Huld Gottes gegen reumütige Sünder; die Jünger fordert Jesus zum vertrauensvollen Bitten um Sündenvergebung auf Mt. 6, 12. 14 f.; 18, 35. Mr. 11, 25.

Hiergegen ist zunächst ein allgemeiner Gesichtspunkt geltend zu machen. Nicht nur in den Lehranschauungen eines Paulus oder Johannes, sondern auch bei Jesus selbst finden wir Gedankenkreise, die mit relativer Selbständigkeit neben einander stehen, sich schwer zusammenfügen, ja selbst disparaten Charakter tragen. Wenn wir daher schwer zu vereinigende Äusserungen Jesu über seinen Tod in

[1]) Hierzu ist auch zu vergleichen die zwischen Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. 1868, S. 176 ff. 136 ff. und Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung. [2] 1889 II, S. 45 ff. erörterte Kontroverse.

den synoptischen Evangelien finden, so folgt daraus noch nicht, dass sie gesichtet werden müssen, bis eine widerspruchlose Einheit als historischer Rest zurückbleibt. So dürfen die beiden Möglichkeiten, dass Jesus nicht durch den Tod hindurchzugehen brauchte, und dass er den Sühntod sterben musste, nicht als in einem Bewusstsein undenkbare Gegensätze aufgefasst werden.

Welches waren aber die Erwartungen und Hoffnungen Jesu über den Verlauf seiner öffentlichen Wirksamkeit? Es erscheint mir notwendig, dass wir den Gedanken, Jesus habe die dogmatische Notwendigkeit seines Todes von der Taufe an erkannt und unentwegt im Auge behalten, aufgeben, und zwar aus einem religiösen Grunde (vgl. S. 96 f.).

Jesus hat sich in all seinem Thun und Wirken von Gott abhängig und beauftragt gewusst. Was ihm als Gottes Wille geoffenbart wurde, dem hat er unbedingt Folge geleistet. Daher ist sein Berufsgehorsam nicht in erster Linie und hauptsächlich auf die Menschen zu beziehen, sondern er gilt Gott, der Durchführung des göttlichen Ratschlusses, der Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden. Er war als Messias im Volke Israel aufgetreten; er wollte auf das Volk wirken und es in vollem Sinne zu Gottes Eigentumsvolk machen; er richtete einen intensiven religiösen und sittlichen Appell an Israel; allein sein eigentlichstes Denken suchte den Grund alles Geschehens in Gottes Wirken. Das Gottesreich war ihm eine himmlische Grösse, die Gottes gewaltiger Arm mit Macht in diese Welt einführen werde. Er hat in der Bergpredigt mit den Seligpreisungen die Herzensbeschaffenheit derer geschildert, denen das Bürgerrecht des Himmelreichs zukommt, unbekümmert darum, ob diese Reinheit und Erhabenheit der Gesinnung erreichbar ist oder nicht; er hat in den grossen Antithesen der ATlichen und NTlichen Gesetzesbeobachtung unveräusserliche Grundsätze alles sittlichen Handelns aufgestellt, deren verpflichtende Kraft dadurch nicht abgeschwächt wird, dass wir hinter diesem Ideal stets weit zurückbleiben werden. Das Streben nach einem solch hohen Ziele ist ihm sowohl „vollkommen sein“ Mt. 5, 48, wie ein „Suchen des Reiches Gottes“ Mt. 6, 33. Lk. 12, 31. Aber die Kraft des Gedankens liegt für ihn doch darauf, dass der, der nicht hat, bekommt (die erste Seligpreisung Mt. 5, 3), der Suchende findet, der Bittende empfängt Mt. 7, 7f. Lk. 11, 9f., das Gottesreich gegeben wird Lk. 12, 32. Die Menschen müssen die Gottesherrschaft annehmen, wenn sie dargereicht wird Mr. 10, 15. Lk. 18, 17, Gott giebt sie zu eigen Mt. 5, 3; 19, 14. Mr. 10, 14. Lk. 18, 16 denen, für welche sie bereit ge-

stellt ist Mt. 25, 34, vgl. Mt. 20, 23. Mr. 10, 40. Als der reiche Jüngling sich geweigert hatte, sich seiner ganzen Habe zu entäussern und Jesu nachzufolgen, und als dieser ihm das hart-paradoxe Wort zugerufen hatte: „Es ist leichter, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe als dass ein Reicher in das Reich Gottes eingehe", da giebt er den dann eine Rettung der Menschen überhaupt für unmöglich haltenden Jüngern die Antwort: „Alles ist möglich bei Gott" Mt. 19, 16—26. Mr. 10, 17—27. Lk. 18, 18—27. Gott findet Mittel und Wege, wo menschlicher Wille unzureichend ist und menschliche Kraft erlahmt; Gott weiss aber auch allein, welches die Vorbedingungen zur Aufrichtung des Reiches sind. Selbst Jesus, der Messias, trägt in seinem Sohnesbewusstsein nur die Gewissheit, dass die vollkommene Herrschaft des Gotteswillens und die Vollendung des Gottesreiches das Endziel aller Geschichte sein wird, und dass er bestimmt ist, im Auftrag und in der Kraft Gottes dies Reich aufzurichten. Daher liegt wohl sehr klar vor seinem Blick die religiöse und sittliche Beschaffenheit der Menschen, wie sie im Gottesreiche sein wird. Denn um diese zu zeichnen, braucht er nur hinzuschauen auf das, was in seiner eigenen Brust lebt. Aber was Gott geordnet hat, um die Hindernisse, die in dem unbussfertigen Verhalten und dem sündigen Zustand seines Volkes und der Menschheit bestehen, aus dem Wege zu räumen, das ist Gegenstand einer auch ihm erst nötigen Offenbarung.

Diese Annahme ist keine subjektive, hypothetische, sondern das aus seinem Innern hervorbrechende Dankes- und Bekenntniswort Mt. 11, 25 f. Lk. 10, 21 zeigt, dass Jesus sich in seinem Wirken von Gott geführt wusste und dass ihm sogar erst rückschauend die volle Erkenntnis der erreichten Stufe aufgehen konnte. Auch in der Taufe erfährt er eine göttliche Offenbarung, die in das helle Licht seines Bewusstseins eine Aufgabe stellt, die längst in ihm geschlummert hatte.

So ist denn in der That die Beobachtung richtig, dass etwas wie Sonnenglanz über den Anfängen der Volkswirksamkeit Jesu liegt, während der Charakter der späteren Lehrthätigkeit düstrer ist. Gott wendete ihm die Herzen des Volks zu, stürmisch verlangten sie nach ihm; sein Wort übte eine Gewalt aus, die dem Volke selbst unerhört erschien; er brach die Macht des Satans und drängte ihn in seinem Herrschaftsgebiet zurück, an die Stelle des niedergeworfenen Reiches aber tritt das Gottesreich mit seinen Kräften und Ordnungen; das göttliche Geschenk der Sündenvergebung wird den Menschen zu teil auch ohne Sühnopfertod Mt. 9, 2. Mr. 2, 5. Lk. 5, 20. Konnte Gott

nicht mit machtvollem Eingreifen diese Anfänge zur Vollendung führen, während sein Messias dieselben in seinem Wirken schuf?[1])

Bei diesem Verständnis Jesu verlieren folgende Fragen, die Kähler[2]) erhebt, ihr Gewicht: „Sollte dieser Menschenkenner sein Volk nicht gekannt haben, als er 30 Jahre alt war? Sollte dieser Menschenkenner in das Leben, dessen Gang hinterher so deutlich vor ihm lag, mit falschen Hoffnungen hineingegangen sein, mit irrendem Urteil über die wankelmütige Menge oder gar über die verhärteten und verstockten Führer dieses Volkes?" Die Beschaffenheit der Menge hat Jesus stets in rechtem Lichte gesehen, und der Gerichtsgedanke gehört zu den konstitutiven Elementen seiner Predigt; aber der Gott, der Freude hat über den reuigen Sünder, der das Erstorbene lebendig machen kann, dessen Allmacht unbeschränkt über der Welt waltet, konnte seinen Heilswillen, wenn es ihm gefiel, an allen wirksam machen, die er zum Heil bestimmt hatte.

Seit wann aber ist der Leidensgedanke in Jesu lebendig, und welche Bedeutung hatte er für sein messianisches Bewusstsein?[3]) Man wird auch nach Wredes[4]) Untersuchung daran festhalten müssen, dass das Messiasbekenntnis vor Caesarea Philippi eine Epoche im Leben Jesu gebildet habe. Wredes Behauptungen stehen in engem Zusammenhang mit kritischen Grundsätzen und wissenschaftlichen Behauptungen, die mir höchst anfechtbar erscheinen.[5]) Er sieht in Markus nicht einen naiven Berichterstatter, der sich mit möglichster Treue der Aufgabe entledigt, den evangelischen Geschichtsstoff so, wie er ihn selbst erhalten hat, der christlichen Gemeinde zu überliefern, sondern einen theologischen Schriftsteller, der bestimmte lehrhafte Gedanken, die ihn erfüllen, in das Gewand der Geschichte Jesu einzukleiden unternimmt und zu diesem Zwecke vielfach Um-

---

[1]) Mit Recht macht Hollmann Mt. 9, 37 f. als Beweis dafür geltend, dass Jesus mit der Möglichkeit des Erfolgs seiner irdischen Wirksamkeit gerechnet habe. Nur legt er den Nachdruck auf die zu bewirkende *μετάνοια*, während auch dies Wort von supranaturalem Denken Jesu zeugt: Gott ists, der Arbeiter senden muss, und auch die Ernte ist Gottes: Anfang und Ende liegen in seiner Hand.

[2]) Dogmat. Zeitfragen II, S. 160. Ähnliches gilt von Franke, StKr 1895, S. 424 f., der es als undenkbar erklärt, dass Jesus, als er in der Reife der Mannesjahre sein öffentliches Wirken begann, sich der Illusion hingegeben haben sollte, die jüdische Nation werde sich in ihrer Gesamtheit oder doch in ihrer ausschlaggebenden Mehrheit für eine Predigt gewinnen lassen, die hinter den auf den ATlichen Weissagungen beruhenden Hoffnungen des Volkes zurückblieb.

[3]) Vgl. hierzu auch Schweitzer, Das Abendmahl. Zweites Heft. 1901.

[4]) Das Messiasgeheimnis, besonders S. 9 ff. 115 ff. 237 ff.

[5]) Vgl. darüber meine Recension des Wrede'schen Buches ThLBl 1901, Sp. 505 ff. 521 ff.

und Neubildungen geschaffen hat. Es soll ein theologischer Gedanke des Markus sein, dass die wirkliche Erkenntnis dessen, was Jesus als Messias ist, erst mit seiner Auferstehung beginne. Diesem Gedanken der geheimen Messianität habe Markus eine bedeutende Ausdehnung gegeben, er beherrsche viele Worte Jesu, zahlreiche Wundergeschichten und überhaupt den gesamten Verlauf seiner Geschichtserzählung.[1]) Nach meiner Anschauung hat Wrede allerdings in einem wichtigen Punkte Recht. Auch ich kann aus dem Markusevangelium nicht die Erkenntnis gewinnen, dass Jesus seine Jünger zu einem langsam, aber stetig heranreifenden Verständnis seiner Person erzogen habe. Vielmehr stimme ich der Behauptung zu, dass auch die Jünger bis zuletzt ihrem Herrn verständnislos gegenüberstehen. So vieles ich im Einzelnen an den betreffenden Erörterungen Wredes (S. 42 f. 101 ff. 260 ff.) auszusetzen habe: den Beweis im grossen und ganzen genommen halte ich für erbracht. Markus aber erzählt das Wirken Jesu auf Erden als messianisches. Also erst rückschauend haben nach seiner Darstellung die Jünger alles dasjenige, was sie in der Gefolgschaft Jesu erlebt haben, in seiner wahren Bedeutung erkannt. Und auch im Markusevangelium kann die Voraussetzung keine andere sein als die im vierten Evangelium und Luk. 24 deutlich ausgesprochene, dass seit den Offenbarungen des Auferstandenen das richtige Verständnis der Jünger erwacht ist. Im Unterschiede von Wrede meine ich aber, dass diese Darstellung der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht und halte den Nachweis späterer Bildung, den Wrede versucht, für vollkommen missglückt. Ferner aber, wenn auch die Jünger nicht zu allmählichem Verständnis Jesu erzogen worden sind, so hat doch Jesus ihnen in seiner Belehrung alle diejenigen Elemente übermittelt, deren sie bedurften, um ihn, wenn ihre Augen würden geöffnet worden sein, richtig zu verstehen. Und diese Belehrung wird ihnen eben seit seiner Messiasproklamation gegeben. Der Hauptanstoss für sie lag in dem Doppelten, in der Ablehnung der politischen Messiasidee und in dem Todesleiden. Diese beiden Gedanken aber bilden in der That den Gegenstand der Jüngerunterweisung von Caesarea Philippi an, seit jener Zeit, in der sich Jesus für den Todesgang nach Jerusalem rüstete. Matthäus mit seinem *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν*, ihnen zu eröffnen, dass der Menschensohn leiden müsse, hat den Markus oder dessen Vorlage richtig verstanden, trotzdem Wrede[2]) Recht hat mit seiner Behauptung, dass *ἤρξατο*

---

[1]) S. 114.

[2]) S. 20 f.

Mr. 8, 31 hier wie oft im zweiten Evangelium nur zur Umschreibung des Verbums dient. Nicht in dem *ἤρξατο,* sondern in der Thatsache der mit jenem Zeitpunkt beginnenden Belehrung liegt das Recht der von Wrede bekämpften Annahme. Die Jünger haben ahnend und hoffend auch schon vorher Jesum als den Messias betrachtet, d. h. aber, als den, der, wenn die Zeit gekommen sein werde, als der Messias werde offenbart werden; vor Caesarea Philippi jedoch ruft Jesus das Bekenntnis hervor, dass er der Messias sei, und dies ist das Neue, eine Offenbarung Gottes, etwas, was, wie Wrede S. 119 anerkennt, auch im Markusevangelium einzig dasteht, da Petrus hier eine Erkenntnis zeigt, „die er oder seinesgleichen sonst nicht verraten.“ Damit wäre dann aber der Matthäusbericht mit der Seligpreisung des Petrus ob dieses Bekenntnisses doch wohl sachlich gerechtfertigt.

Nun ist aber die weitere Frage: wenn Jesus seit jener Zeit die Jünger über sein bevorstehendes Leiden belehrt, seit wann ist ihm selbst diese Erkenntnis aufgegangen? Es ist eine vereinzelte Stimme auf der kritischen Seite, wenn Schweitzer[1]) sagt: Der Leidensgedanke gehört von Anfang an zur Verkündigung Jesu. Die verbreitetste Meinung ist vielmehr: nicht lange vor der Zeit des Petrusbekenntnisses. Das Schicksal des Täufers, das der Propheten des AT, vor allem aber die immer mehr hervortretende Erfolglosigkeit seines Wirkens an dem Volk und die wachsende Feindschaft der Hierarchen zeigt ihm, dass der Märtyrertod ihm beschieden sei. Und zwar schliesst man aus der gegen Petrus gerichteten überaus heftigen Zurückweisung, als dieser Jesum vom Leidensweg abhalten will, dass der Leidensgedanke etwas erst kürzlich in der Seele Jesu Aufgetauchtes und daher noch keineswegs gegen Versuchungen Gefeites sei.[2]) Diese Begründung scheint mir aber nicht glücklich. Warum beweist Jesus dann Mt. 4, 1—11. Lk. 4, 1—13 weit mehr Ruhe und Geduld, als später, wo die Versuchung zum zweiten Male an ihn herantritt? Die Schroffheit der Zurückweisung des Petrus erkläre ich angesichts der Schärfe der einander gegenüberstehenden Gegensätze, die jedes andere Handeln ausschliessen, aus dem Schmerz, den die Verständnislosigkeit des eben als Offenbarungsträger erwiesenen Jüngers dem Herrn bereitet. Die unerlässliche Forderung, die Jesus eben im Begriffe steht an die Jünger zu stellen, dass sie sich selbst verleugnen, das Kreuz auf sich nehmen, ihr Leben zu verlieren bereit sein sollen, ist, so neu sie für die Jünger war, und

---

[1]) Das Abendmahl, II, S. 83.

[2]) Keim, Geschichte Jesu von Nazara II, S. 577, Holtzmann, Neutestam. Theol. I, S. 288, Hollmann S. 27.

so wahnwitzig sie je und je der Welt erscheint, aus der Tiefe der religiösen Erfahrung Jesu geschöpft. Was der Welt als Gewinn und Förderung des Menschen gilt, das bedeutet mit dem Massstab Gottes gemessen Verderben und Tod, und was weltlicher Sinn als Schaden und Hemmung betrachtet, das ist im Reiche Gottes wahrer Gewinn. Diese Erkenntnis Jesu ist eine unveräusserliche, ewige Wahrheit, die ihm nicht damals erst aufgeleuchtet ist, sondern die auch schon sein vorausgegangenes öffentliches Wirken trägt.

Aber das wird man allerdings behaupten müssen, dass der Leidensgedanke, wie Jesus ihn seit Caesarea Philippi ausspricht, sich erst allmählich in ihm gebildet habe. Das *δεῖ* Mt. 16, 21. Mr. 8, 31 drückt mehr aus als die Pflicht, der übernommenen Aufgabe treu zu bleiben, damit aber auch das Recht, von den Seinen gleicherweise aufopfernden Dienst der Bruderliebe als Grundgesetz des Gottesreiches zu fordern: es giebt der Erkenntnis Ausdruck, dass Gottes Wille ihm den Leidensweg als Notwendigkeit geoffenbart habe und er entschlossen sei, denselben pflichtmässig zur Ausführung zu bringen, ein Gedanke, der auch Lk. 13, 33; 17, 25 (vgl. 24, 7. 26. 44. 46) und mit dem gleichen *δεῖ* ausgedrückt wiederkehrt.[1]) Diese Erkenntnis hat Jesus erst aus dem Gang seiner messianischen Thätigkeit und aus dem AT entnommen, aber es muss sofort hinzugefügt werden, dass sie in seinem Selbstbewusstsein und der daraus fliessenden Beurteilung des gegenwärtigen Zustandes der Welt von vornherein angelegt ist.

Was ihn so innig mit Gott verband und ihm das einzigartige Sohnesbewusstsein gab, war die durch keine Sünde getrübte religiöse und sittliche Wesensverwandtschaft mit Gott. Deshalb war sein Herz so voll unendlicher Liebe und Huld gegen die Verachteten und Verworfenen in Israel, weil ihn ihre Gottesferne und ihre Trennung von allen Gütern, die die Seligkeit seines Lebens ausmachten, erbarmte. Durch das ganze AT, angefangen von Gen. 2, 17, geht die Anschauung von dem gottgeordneten Zusammenhang zwischen Sünde und Tod. Auch Jesus hat dieselbe geteilt. Bezüglich jener Galiläer, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern gemischt hatte, oder jener Acht-

---

[1]) Diese Anschauung steht nicht im Widerspruch mit der scheinbar sehr verschiedenen, dass menschliche *ἄγνοια* das Leiden des Messias herbeiführe (Mt. 17, 12 Lk. 19, 42. 44 und öfters in der Apg.), sondern das menschliche und das göttliche Thun müssen zur Einheit zusammengefasst werden, das göttliche überragt das menschliche Handeln und flicht es in die Weltregierung ein. Dies ist ersichtlich aus Mt. 17, 12, wo das zweite Glied mit *οὕτως καὶ* dem ersten parallel nebengeordnet wird, *μέλλει* aber ähnlich wie *δεῖ*, nur nicht so bestimmt, auf die göttliche Ordnung hinweist. Vgl. Mt. 26, 24.

zehn, auf welche der Turm bei Siloah fiel, soll das Volk nicht meinen, dass sie um ihrer besonderen Schuld willen das Strafgericht Gottes ereilt habe. „Nein, ich sage euch, vielmehr werdet ihr, wenn ihr nicht Busse thut, alle in gleicher Weise umkommen“ Lk. 13, 1—5. Was sündig ist, ist dem Verderben *(ἀπώλεια)* verfallen Lk. 19, 10; 15, 24. 32. Mt. 10, 6. Das Wort an die ihn beklagenden Frauen Jerusalems: „So man dies thut am frischen Holze, was soll mit dem trockenen werden“ Lk. 23, 31 kann nicht verstanden werden ohne den Gegensatz seines schuldlosen Sterbens gegen das ihre, der natürlichen Gerichtsordnung verfallene. Bestand das höchste Gut des Reiches, welches er heraufführen wollte, in ewigem Leben, so musste er in vollkommener Weise zunächst vermitteln, was schon das AT als messianisches Gut erhofft und ersehnt hatte, Jes. 33, 24; 44, 22. Jer. 31, 34; 33, 8; 50, 20. Ez. 16, 63. Sach. 3, 9, die Sündenvergebung, die als Vorbedingung zu göttlichem Leben und göttlicher Herrlichkeit auch von seinem eigenen Innern empfunden wurde. Als er die Sündertaufe als Messiastaufe empfing, hatte die Himmelsstimme ihm das göttliche Wohlgefallen an dem eingeschlagenen Weg kundgethan. Wie, wenn Gott, der ihm freilich auf Grund seiner Sündlosigkeit die Macht der Sündenvergebung verliehen hatte, nun doch als Messiaswerk, ohne welches das Reich nicht kommen sollte, von ihm das Opfer seiner Selbsthingabe in den Tod verlangte? Wenn die Übernahme der Sündertaufe am Eingang seiner messianischen Berufsthätigkeit bedeutet hatte, dass er als Haupt und Vertreter aller in seinem Tod, und erst in seinem Tod, die Sünde aller sühnen solle? Wenn in dem leidenden Gottesknecht des AT Gottes Gedanken über des Messias Aufgabe erkennbar waren? So lange das Reich Gottes nicht in Kraft gekommen war, war die Fülle des Ratschlusses Gottes und der Umfang seines Messiaswerkes auch ihm nicht offenbar.[1]) Wie der Heilswille Gottes mit dem Volk Israel erst im Verlaufe der Heils- und Offenbarungsgeschichte völlig kund geworden ist und erst in Jesus seinen Abschluss gefunden hat, dennoch aber in allen Stufen dieser Geschichte Israel sich des gnädigen Willens Gottes mit Recht getrösten konnte, so ist auch mit Jesu Auftreten das Reich Gottes da, entwickelt sich stetig unter seiner Wirksamkeit, ist aber vollendet nicht vor dem Abschluss seiner messianischen Berufsthätigkeit.

---

[1]) Vgl. das zwar in einem andern Zusammenhang gefällte, aber doch auch hier anwendbare Urteil Kählers (Gehört Jesus in das Evangelium? [2] 1901, S. 22): „Gerade weil wir Christum geschichtlich verstehen wollen, so meinen wir nicht, dass er mit seinem Auftreten schon der Fertige war.“

Hiermit haben wir auch Antwort gegeben auf die Frage Schmiedels:[1] „Was soll ein Lösegeld wirken, wenn Busse die Bedingung der Vergebung ist? Bedarf es aber eines Lösegeldes, wie kann dann auch nur Einer ohne solches zum Heil gelangen?“ Diese zwei Anschauungen fliehen sich nicht „wie Wasser und Feuer“, sondern weil Busse nicht oder nicht in vollkommener Weise geleistet worden war, vielmehr die Herrschaft der Sünde doch immer noch blieb, hat Jesus sich zu der Erkenntnis durchgerungen, dass in der Hingabe seines Lebens als Lösegeld, und zwar für alle, die Bedingung der Vergebung beruhe, dies freilich nicht ohne die Kehrseite der himmlischen Macht, die ihm dann über die Seinen werde verliehen werden. Man darf nur nicht ausser Acht lassen, dass Jesus durchaus supranaturalistisch dachte, dass er in seinem Messiaswerke Gottes Willen zu vollziehen sich bewusst war, dieser Wille aber auch ihm erst durch den Gang der Ereignisse völlig klar wurde. Die zu Grunde liegende Idee der Sühne aber, welche heute so vielen als absurd erscheint, ist doch nicht eine Spezialität des Spätjudentums, welche der Apostel Paulus in die christliche Theologie eingeführt hätte, sondern sie gehört zu den der Menschheit unveräusserlichen Anschauungen, welche durch alle Völker und Zeiten gehen.[2] Für Jesus lag sie im Bereich der Möglichkeit kraft seines die Menschheit umfassenden messianischen Bewusstseins und kraft seiner im AT wurzelnden religiösen Gedankenwelt.

Wie erklärt sich aber der Gebetskampf Jesu in Gethsemane, wenn ihm das göttliche *δεῖ* seines Sterbens zu gunsten der Seinen so feststand? Und dies unmittelbar nach der Stiftung des Abendmahls, in welchem er den Seinen bleibend den Segen seines Todes zugeeignet hatte? Hier liegt doch wohl ein uns unergründliches Mysterium seiner Person vor, unergründlich, weil wir nicht wissen können, wie die Schrecken des Todes, des Sündertodes, auf ihn, den Reinen wirkten. Immerhin aber lässt sich sagen: In jener Stunde ist noch einmal in seinem Geiste der Gedanke als Möglichkeit lebendig geworden, der ihn einst als Hoffnung erfüllt hatte, dass Gott das Reich während seiner Erdenwirksamkeit heraufführen werde. Wir sehen aber auch daraus, dass Jesus um die Erkenntnis der Notwendigkeit des Sühnopfertodes selbst schwer gerungen hat; vgl. Lk. 12, 49 f.

Frühzeitig aber ist dieser Gedanke in Jesus lebendig gewesen. Und wahrlich lag er im Hinblick auf das Ende des Täufers und auf

[1] PrMH 1899, S. 138. Den Gedankengang Schmiedels hat dann Hollmann S. 114 ff. 158 wieder aufgenommen.

[2] Vgl. hierüber F. Delitzsch, Jesus und Hillel [2] S. 35 f. J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte [3] II, S. 151, auch E. Rohde, Psyche [2] I, S. 272 ff.

das Schicksal der Propheten, sowie die durch die ganze Offenbarungsgeschichte sich hindurchziehende Hartherzigkeit des jüdischen Volkes nahe genug Mt. 23, 29—34. 37. Lk. 11, 47—49; auch Mt. 5, 11. 12, ein Wort, das aber nicht in die Zeit der Bergpredigt gehört; betreffend den Täufer Mt. 17, 10—13. Mr. 9, 11—13. Schon in der Anfangszeit seines Wirkens bricht unmittelbar aus der sonnigen Heiterkeit des Wortes: „Es können doch nicht die Söhne des Brautgemaches fasten, so lange der Bräutigam bei ihnen ist?“ Mt. 9, 15. Mr. 2, 19. Lk. 5, 34 der Ausblick auf gewaltsamen Tod hervor: „Es werden aber Tage kommen, da von ihnen genommen wird der Bräutigam, und dann werden sie fasten“. Hier ist das Passivum *ἀπαρϑῇ* der Beweis, dass der Gedanke nicht der einer Trennung, sondern eines durch feindliche Gewalten herbeigeführten Endes ist. Freilich nicht mitten aus dem fröhlichen Hochzeitstrubel heraus soll der Bräutigam seinen Genossen durch einen plötzlichen Tod entrissen werden,[1]) sondern es heisst: „Es werden Tage kommen, wann von ihnen der Bräutigam wird genommen werden, und dann werden sie fasten“: in der Zukunft liegt das Ereignis, das Nähere wird nicht gesagt. Mit Recht aber machen Hollmann wie auch Wrede[2]) geltend, dass wir hier eine Leidensweissagung in aller Form haben, nicht bloss eine Ahnung oder leise Andeutung des Todes. Während jedoch Hollmann den so oft gemachten Versuchen einer chronologischen Verschiebung oder einer Ausgestaltung und Umbildung eines ursprünglich keine Leidensweissagung enthaltenden Wortes beitritt, beanstandet Wrede ein solches Verfahren. Und es hat ja auch seinen eigentlichen Grund in der landläufigen Geschichtskonstruktion, dass erst etwa seit dem Ende der galiläischen Periode die Leidenserkenntnis in Jesu aufgehe. Dieser Gedanke schien so sicher, dass man darüber ganz übersah, dass die Frage nach dem Fasten in keine Zeit besser passt, als gerade in die Anfangszeit des Auftretens Jesu. Denn das Merkmal, dass die in der Gefolgschaft des neu aufgetretenen Rabbi Befindlichen die von den Frommen beobachteten Fasten nicht hielten, gehörte zu den am ersten in die Augen fallenden; hiernach wird man Jesum bald gefragt haben. Mag also immerhin eine gewisse Sachordnung darin zu Tage treten, dass das ungewöhnliche Verhalten Jesu nach zwei Seiten geschildert wird, 1) sein Verkehr mit Zöllnern und Sündern Mr. 2, 15—17, und in unmittelbarem Anschluss daran 2) das Ausserkraftsetzen gewisser als Zeichen der Frömmigkeit geltenden religiösen Übungen Mr. 2, 18—22,

---

[1]) Hollmann S. 17.

[2]) S. 19f.

so gehören beide Erzählungen doch nicht in die spätern Zeiten seiner Wirksamkeit. Eine petitio principii aber ist es, wenn man aus dem allegorisierenden Charakter des Wortes Mr. 2, 20 ein Anzeichen späterer Bildung gewinnen will. Warum Jesus nur in Gleichnissen gesprochen haben und die Allegorie vermieden haben müsse, vermag ich nicht einzusehen, auch nicht nach Jülichers Erörterungen in der zweiten Auflage seines Parabelwerks.[1]) Keine Berechtigung kann ich dem Argument gegen frühe Datierung dieses Wortes zuerkennen,[2]) dass derartige Gedanken in der Folgezeit bis gegen Ende des Wirkens Jesu nicht wieder auftreten.[3]) Jesus würde dann ebenso wie hier gelegentlich auf seinen Tod hinweisen; dazu lag aber doch keine Notwendigkeit vor. Und wie lückenhaft ist unsere Überlieferung!

Es besteht aber noch ein drittes Argument gegen die Sühnopfertheorie, und zwar eben gegen die von mir vertretene Fassung. Joh. Weiss,[4]) Hoffmann[5]) und Hollmann[6]) machen geltend: Die Genossen des Neuen Bundes brauchen kein λύτρον, sie sind die bereits Erlösten, die, an denen Jesu Zweck erreicht war, wenn anders es sein Zweck gewesen ist, Menschen zu Genossen des Reiches Gottes zu machen. Diesen Gedanken begründet Hoffmann näher damit: Jesus konnte sich in die Thatsache seines Todes nur

---

[1]) Vgl. dagegen meine Einwendungen ThLBl 1901, Sp. 509 f.

[2]) Hollmann S. 20 f. 27.

[3]) Das Wort vom Jonazeichen Mt. 12, 40: „Denn gleichwie Jonas im Bauche des Meerungeheuers drei Tage und drei Nächte war, so wird der Menschensohn in dem Herzen der Erde drei Tage und drei Nächte sein," welches B. Weiss, im Meyer'schen Komm. z. d. St., und Kähler, Dogmat. Zeitfragen II, S. 163, Note 3 verteidigen, halte auch ich nicht für ein ursprüngliches Wort Jesu, sondern für erst später so geformtes vaticinium. Dem Lukas- und Matthäustext liegt die gleiche Quellenschrift zu Grunde. Diese hatte aber zu der Zeit, als Lukas sie benutzte, nach Ausweis seines Textes 11, 30 das Wort noch nicht in der Form des Matthäus. Die Gesamterscheinung hier Jesu, dort des Jona mit ihrer Busspredigt bildet den Vergleichungspunkt, in dem Beispiel der Königin von Saba jedoch nur die Herrlichkeit hier Jesu, dort Salomos. So ist der Zusammenhang von Mt. 12, 39—42 ein wohlgefügter. Dass Lukas die Niniviten nach der Königin des Südens nennt, ist eine Lockerung dieses Zusammenhangs, veranlasst durch die Herstellung der richtigen Chronologie. Das Futurum δοθήσεται Mt. 12, 39 = Lk. 11, 29 steht auch bei unserer Auffassung ganz korrekt; die Forderung der Pharisäer, die ja nur in der Zukunft erfüllt werden konnte, wird von Jesu abgelehnt, und nur in der Form der Aussage εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου liegt es begründet, dass hier der praesentische Charakter nicht deutlich zum Ausdruck kommt.

[4]) Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, [1] 1892, S. 28, [2] 1900, S. 103 f. 200 f.

[5]) Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi, 1896, S. 62 ff.

[6]) S. 113. 116. 158.

dann finden, wenn er in demselben ein notwendiges Mittel erblickte, durch welches etwas für die Fortentwicklung des Reiches Gottes Wesentliches erreicht werden sollte, was auf andere Weise nicht zu erreichen war. Das Ringen Jesu mit seinem dunklen Geschick ist nur dann wirklich erklärlich, wenn er in demselben nicht den notwendigen Abschluss von etwas bereits Vollzogenem und hinter ihm Liegendem erblickte, sondern den etwas Neues setzenden Anfang einer noch unbekannten, erst bevorstehenden Entwicklung. Das wäre dann die, dass „Viele“ aus dem Volk Israel, welches als Ganzes Jesum als Messias verworfen hatte, dadurch zur Umkehr und Busse geführt würden, dass Jesus durch seinen Tod für sie in den „Riss“ trat, ein besonderes Lösegeld für ihre Sünden zahlte und das Opfer des Neuen Bundes zwischen Gott und ihnen darbrachte, bevor er auf des Himmels Wolken zum Gericht erscheinen werde.

Ein Teil dessen, was gegen diese Hypothese spricht, ist bereits gesagt worden. Sowohl in der Lösegeldstelle wie im Abendmahl wird die Wirkung des in der Hingabe in den Tod bestehenden Opfers Jesu hauptsächlich nicht in dem subjektiven Eindruck dieser That auf die Menschen, sondern in dem objektiven Ertrag, in demjenigen, was damit für Gott geschehen ist, erblickt. Das supranaturale Denken Jesu bedingt, dass für ihn wichtiger war, was nach dem Willen und den Ordnungen Gottes geschehen musste, als wie sein Thun auf das Volk wirkte. Auch im Abendmahl versiegelt er eben durch das Essen und Trinken seines Leibes und Blutes die objektive Wirkung seines Heilstodes. Aber den Seinen, nicht solchen, die erst gewonnen werden sollten. Hat das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl Sinn und Bedeutung, so ist schon damit erwiesen, dass die Beziehung auf Andere, noch Ungläubige, falsch ist.

Aber ist denn die Voraussetzung richtig, dass der Tod Jesu ein etwas Neues setzender Anfang sein musste? Gehörten die Jünger schon als Glieder dem Gottesreiche an?

Es ist wahr, man wird die Berechtigung dieses letzteren Gedankens schwerlich verkennen dürfen. Jesus sammelt um sich einen Jüngerkreis; insonderheit wählt er die Zwölfe aus als die Repräsentanten der zwölf Stämme Israels im Gottesreich. Sie preist er selig, dass ihre Augen sehen und ihre Ohren hören, was viele Propheten und Gerechte vergebens begehrt haben zu sehen und zu hören Mt. 13, 16 f. Lk. 10, 23 f.; ihnen ist verliehen, zu erkennen die Geheimnisse des Reiches Gottes Mt. 13, 11. Lk. 8, 10. Mr. 4, 11; ihnen vermacht er das Reich, wie es ihm sein Vater vermacht hat Lk. 22, 29; sie, die ihm nachgefolgt sind, werden, wenn der Menschensohn auf dem

Thron seiner Herrlichkeit sitzt, auch ihrerseits auf zwölf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels Mt. 19, 28. Die Jünger sendet er aus, mit Kräften ausgestattet, welche die Gegenwart des Reiches Gottes charakterisieren Mr. 6, 7. 13 f. Lk. 9, 1 f. 6. 10. Mt. 10, 1. 7 f. Lk. 10, 17—20, vgl. Mt. 12, 28. Lk. 11, 20; in ihrer Verkündigung und Verteidigung der Predigt vom Gottesreich sind nicht sie selbst es, die reden, sondern der Geist ihres Vaters, der durch sie spricht Mt. 10, 20. Lk. 12, 11 f.; die göttliche Gewalt des Bindens und Lösens wird ihnen übertragen Mt. 18, 18; 16, 19. So erhalten sie Ehrenprädikate wie „Söhne des Brautgemaches“ Mt. 9, 15. Mr. 2, 19. Lk. 5, 34, „Söhne des Lichtes“ Lk. 16, 8, „das Salz der Erde, das Licht der Welt“ Mt. 5, 13. 14, sie gehören zu den zinsfreien Söhnen Mt. 17, 25—27.

Nach allen diesen Stellen sind die Jünger kraft ihrer Verbindung mit Jesu schon so sichere Erben des Gottesreiches, dass nichts mehr zu fehlen scheint, als die wirkliche Aufrichtung desselben. Namentlich aber liegt in solchen Aussagen eine Beziehung auf einen Sühnopfertod, den ihr Meister erst noch sterben müsste, fern, ja die Jünger werden sogar mehrfach jetzt schon erfüllt gedacht mit Kräften der Vollendung.

Allerdings fehlt nun aber die Kehrseite der Betrachtung auch nicht. Wenn nur der Besitz der Gerechtigkeit, oder wenigstens das intensive Streben nach ihr, den Eintritt in das Gottesreich gewährleistet, wenn Gerechtigkeit das sittliche Merkmal der Reichsgenossen ist, ja auch wenn nicht ethische Vollkommenheit, sondern nur das rechte religiöse Verhalten die Jünger auszeichnen muss, so ist es mit ihnen nicht so bestellt, wie es sein sollte. Denn sie verstehen während des ganzen Erdenwirkens Jesu nicht, in welchem Sinne dieser sich als Messias weiss, was ihm die Hauptsache im Reiche Gottes ist und was er von ihnen als seinen Jüngern erwartet. Elementaren Worten ihres Herrn stehen sie verständnislos gegenüber Mt. 15, 15 ff. Mr. 7, 17 ff. Mt. 16, 5 ff. Mr. 8, 14 ff.; 6, 52. Lk. 22, 38; in den Gedanken oder gar die Notwendigkeit des Leidens- und Todesverhängnisses des Messias vermögen sie sich nicht zu finden Mt. 16, 22 f. Mr. 8, 32 f. u. s. w.; nicht einmal die Vertrautesten der Jünger sind im stande, die Bedeutung der Verklärung zu erfassen Mt. 17, 4. Mr. 9, 5 f. Lk. 9, 33, oder in der schweren Gethsemanestunde mit ihm zu wachen Mt. 26, 36—46. Mr. 14, 32—42. Lk. 22, 39—46. Was sie noch in den letzten Zeiten seines Wirkens innerlich erfüllt, sind Hoffnungen und Wünsche auf irdische Machtstellungen Mt. 20, 20—28. Mr. 10, 35—45, Hochmutsgedanken Lk.

22, 24—27. Mt. 18, 1—5. Mr. 9, 33—37. Lk. 9, 46—48, nationale Träume Lk. 24, 21. Es liegt zu allen Zeiten über Jesu Wirksamkeit die Stimmung der Einsamkeit, Erhabenheit, des Nichtverstandenwerdens. Wie schmerzlich kommt sie zum Ausdruck in dem herbwehmütigen Ausruf: „O du ungläubiges Geschlecht! Wie lange soll ich bei euch sein, wie lange soll ich euch ertragen!“ Mr. 9, 19. Denn dies Wort gilt wegen V. 28 f. und V. 23 „Alles ist möglich dem, der da glaubt“, vorzugsweise den zur Heilung des epileptischen Knaben unvermögenden Jüngern. Der Wortführer des Apostelkreises beim Messiasbekenntnis, Petrus, der eben von Jesus selig gepriesen worden war, erscheint in raschem Wechsel in Jesu Augen als Satan, da er ihn vom Leidenswege abdrängen will Mt. 16, 22 f. Mr. 8, 32 f. Am letzten Abend spricht Jesus zu Simon, wiederum als dem Vertreter der Jünger: „Simon, Simon, siehe der Satan hat euch begehrt, um euch zu sichten wie den Weizen. Ich aber bat für dich, dass dein Glaube nicht verlösche. Und wenn du dich dermaleinst bekehrt haben wirst, stärke deine Brüder“ Lk. 22, 31 f., vgl. Joh. 21, 15—19. Und in der That verleugnet der wankelmütige Jünger seinen Herrn in der Nacht trotz aller gegenteiligen Beteurungen dreimal Mt. 26, 33—35 par.; 26, 69—75 par., und so wenig geschickt zum Reiche Gottes sind auch die andern Jünger, dass sich buchstäblich an ihnen die Weissagung erfüllte: „Alle werdet ihr euch an mir ärgern, denn es steht geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden zerstreut werden.“ Erst wenn er als Hirt wieder an ihre Spitze tritt,[1]) werden sie wieder gesammelt Mt. 26, 31 f. Mr. 14, 27 f.

Dieser Gedankenzug ist aber noch weiter zu verfolgen. Jesus nennt das jüdische Volk, mit dem er es zu thun hat, dies arge und ehebrecherische Geschlecht Mt. 12, 39; 16, 4. Mr. 8, 38; als Gesamtcharakteristik kann ihre Bezeichnung als *πονηροί* gelten Mt. 7, 11. Lk. 11, 13. Da die Zeiten der Erquickung nicht kommen können ohne ernstliche Busse Apg. 3, 19 ff., erhebt Jesus wie der Täufer Mt. 3, 2. 7—10. 12. Mr. 1, 4 f. Lk. 3, 3. 7—14. 17, sobald er öffentlich auftritt, den Bussruf Mt. 4, 17. Mr. 1, 15, wiederholt ihn in der Ankündigung des Jonazeichens Mt. 12, 39. Lk. 11, 29, trägt die Verkündigung des Bussrufs den Jüngern bei ihrer Aussendung auf Mr. 6, 12, beklagt den unbussfertigen Sinn des Volkes, der ihm die Rettung desselben unmöglich gemacht hat Mt. 11, 20 ff. Lk. 10, 13 ff. Mt. 12, 39 ff. Lk. 11, 29 ff.; 13, 1 ff.; 16, 30 f.; 23, 28 ff. Mt. 21, 33—46. Mr. 12, 1—12. Lk. 20, 9—19. Hat er doch seine Messiaslaufbahn

[1]) *προάξω* setzt das Bild des Hirten fort.

mit der Heilandsthat der Übernahme der Johannestaufe begonnen, die eine Sündertaufe war (Mr. 1, 4). Ebenso kann das Taufen seiner Jünger bei seinen Lebzeiten Joh. 3, 22f., vgl. 4, 2, nur ein Taufen zur Busse gewesen sein. Derjenige Mensch ist Gott wohlgefällig, welcher betet: „Gott, sei mir Sünder gnädig“ Lk. 18, 13. Wenn Jesus sich gesandt weiss, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist Lk. 19, 10. Mt. 9, 13. Mr. 2, 17. Lk. 5, 32; 7, 47, so führt ihn naturgemäss sein Herz nicht nur zu den Zöllnern, Sündern und Huren Mt. 9, 9f. par., sondern zu allen, die krank sind Mt. 9, 12 par. Daher richtet sich sein Kampf auch gegen die Bande, mit denen die Mammonsherrschaft die Menschen umstrickt Mt. 6, 24. Lk. 16, 13. Mt. 19, 16—26 par.; 13, 7. 22 par., gegen den selbstgerechten Hochmut der Gesetzestreuen Mt. Kap. 5. 6. 23. Lk. 18, 9—14, gegen die heuchlerische Verkehrung des Gotteswillens durch die Gesetzesfanatiker Mt. 15, 1—20 par.; 19, 3—8 par., gegen die Machthaber in Israel, die falsche Führer und Verderber des Volkes sind Mt. Kap. 21—23 par. Die sittlichen und religiösen Forderungen aber, die er seinerseits erhebt, kann niemand erfüllen, auch die Jünger stehen ihnen erschreckt gegenüber Mt. 19, 25 par. Das kann nicht wunder nehmen, denn weithin deckt sich nach seiner Anschauung die Satansherrschaft mit dem gegenwärtigen Zustand der Menschen. Nicht nur dort, wo Krankheit, besonders Besessenheit ist, besteht des Satans Reich, das durch Jesus und seine Boten niedergeworfen wird Mt. 12, 28. Lk. 11, 20. Mt. 10, 1. 8. Mr. 6, 7. Lk. 9, 1f.; 10, 17ff.; sondern ruft er dem Petrus zu: „Weiche hinter mich, Satan, denn du denkst nicht das, was Gottes, sondern das, was der Menschen ist“ Mr. 8, 33, so heisst Petrus Satan, weil er Menschliches denkt; dies ist also beherrscht durch den Satan. In ausschliesslichen Gegensatz stellt Jesus Mt. 6, 24. Lk. 16, 13 Gottesdienst und Mammonsdienst (vgl. *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* Lk. 16, 9). Wo aber mit dieser Scheidung und der daraus folgenden Forderung an den Menschen Ernst gemacht wird, da kann niemand zum Heil kommen, auch die Jünger nicht Mt. 19, 25 par. Damit stimmt der Grundgedanke der Versuchungsgeschichte überein. Schon in den beiden ersten Gängen — nach der Anordnung des Matthäus — bezweckt der Versucher, Jesum, an dem er keinen Anteil hat, durch Verwendung irdischer Genuss- und Machtmittel in seine Einflusssphäre herabzuziehen; über die Reiche der Welt aber und ihre Herrlichkeit gebietet er als souveräner Herr, und sie giebt er seinen getreuen Dienern Mt. 4, 9. Jesus jedoch weist die Versuchung ab; der Dienst seines himmlischen Vaters füllt sein Leben aus. Denn das unterscheidende Merkmal Jesu ist sein Sohnesbewusstsein, das ihn über alle Menschen erhebt und ihn im Gegensatz zu ihnen an die Seite

Gottes stellt.[1]) Dalman[2]) hat richtig beobachtet, dass Gott Jesu entweder der himmlische Vater seiner Jünger ist Mt. 5, 16. 45. 48; 6, 1. 9. 14. 26. 32; 7, 11; 18, 14; 23, 9, oder sein eigener himmlischer Vater Mt. 7, 21; 10, 32f.; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 10. 19. 35. Auch seine Jünger stehen nur in einem durch ihn vermittelten Sohnesverhältnis zu Gott; es besteht eine scharfe Grenze zwischen seinem und ihrem religiösen Bewusstsein. Im Gleichnis vom Weinberg Gottes Mt. 21, 33—46. Mr. 12, 1—12. Lk. 20, 9—19 wird von den Knechten unterschieden der Sohn des Besitzers: „Sie werden sich scheuen vor meinem Sohn.“ Mt. 23, 8—10 stehen auf der einen Seite Gott und Christus — „Einer ist euer Lehrer, einer euer himmlischer Vater, einer euer Führer“ — auf der andern die Menschen, die Jünger eingeschlossen — „Alle aber seid ihr Brüder.“ In einem parallelismus membrorum schliesst sich Jesus Mt. 11, 27. Lk. 10, 22 mit dem Vater zusammen, um die gegenseitige vollkommene Erkenntnis zum Ausdruck zu bringen. Er steht in einem innigen Gemeinschaftsverhältnis mit Gott und ist daher der Träger der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Heilswaltens den Menschen gegenüber, welche auf den Sohn angewiesen sind. Diese Höhe des religiösen Bewusstseins Jesu leuchtet auch aus den Aussagen hervor, in denen er sich die Herrscher- und Richterstellung zuschreibt Mt. 16, 28 par.; 20, 21 par.; Lk. 22, 30. Mt. 13, 41; 22, 41 ff. par.; 26, 64 par.; 25, 31—46. Bei der durchaus ethisch gerichteten Erfassung des Wesens und Willens Gottes durch Jesus (Mt. 5, 48; 5, 17. 20; 6, 33 u. s. w.) ist dies Selbstbewusstsein nur dann begreiflich und möglich, wenn er sich auch in seiner sittlichen Beschaffenheit nicht auf die Seite der Menschen, sondern auf diejenige Gottes gehörig fühlte. Daher konnte er mit Recht von sich aussagen: „Hier ist Grösseres als der Tempel“ Mt. 12, 6, die heilige Stätte der göttlichen Gegenwart.[3])

---

[1]) Ebenso Kähler, Gehört Jesus in das Evangelium? [2] 1901, S. 12f.

[2]) Die Worte Jesu I, S. 156.

[3]) Die vorgetragene Ansicht streitet nicht mit Mr. 10, 18: „Was heissest du mich gut? Niemand ist gut ausser Einer, Gott“. Jesus fühlt aus der Frage des Jünglings, dass er das Heil durch eigenes Thun erwerben will (vgl. Apg. 16, 30 τί με δεῖ ποιεῖν). Daher sagt er: Sittliche Vollkommenheit ist nur bei Einem, Gott. So bleibt kein Raum für den Menschen, gar den Menschen, der etwas thun will, dass er das ewige Leben ererbe. Gott ist alles, der Mensch ist nichts. Auch was Jesus spricht und thut, ist Gottes Werk. Wenn er von sich das Prädikat gut nicht gelten lassen will, so ist der Grund, weil auch er seine sittliche Art von Gott hat. Dass er aber selbst wirklich den Weg zur sittlichen Vollkommenheit geht, die er erreicht haben wird, wenn er am Ende seines Berufswirkens und am Eingang zum ewigen Leben steht, zeigt das: „Komm, folge mir“ V. 21.

Somit glauben wir erwiesen zu haben, dass der Gedanke des Opfertodes auch für seine Jünger keineswegs einen Widerspruch in dem Bewusstsein Jesu bedeuten würde. Sobald die an zweiter Stelle entwickelte Gedankenreihe die Oberhand bekam, lag er sogar nahe genug. Sind daher zwei Worte vorhanden, in welchen Jesus nach dem Bericht der synoptischen Evangelien seinem Tode diese Sühnbedeutung für die Seinen zuschreibt, so haben wir keinerlei Nötigung, sie als auf dem Boden paulinischer Theologie entstandene Bildungen zu betrachten, sondern wir halten sie für Worte unseres Herrn, die sinngetreu auf uns gekommen sind.

### 4. Markus und der Paulinismus.

Die Frage nach der Beeinflussung der Evangelien durch Paulus kann für unsere Untersuchung auf Markus beschränkt werden. Denn es ist für uns hier von geringer Wichtigkeit zu ermitteln, was bei einem der Synoptiker im Gegensatz zu den Seitenreferenten als durch Paulus beeinflusst gelten muss. Auch die Redenquelle kann ausser betracht bleiben. In der Form, in der sie dem ersten und dritten Evangelisten vorgelegen hat, hatte sie keine nennenswerten derartigen Einflüsse aufzuweisen; und die Benutzung dieser Quellenschrift durch Markus ist wohl nur eine gedächtnismässige gewesen. Was uns aber interessiert, ist dies, inwieweit die älteste Evangelienschrift, das Markusevangelium, schon durch paulinische Gedanken und die paulinische Terminologie Einwirkung erfahren hat. [1])

Unter dem Einfluss der Tübingischen Auffassung des Urchristentums haben Volkmar [2]) und Holsten [3]) einen weitgehenden Einfluss des Paulinismus auf Markus behauptet. Beide sehen das Markusevangelium als ein Produkt an, welchem innerhalb des Kampfes zwischen Judenchristentum und paulinischem Universalismus der nachapostolischen Zeit eine bestimmte, durch die vorangegangene Entwicklung bedingte Stellung zukomme. Während aber Volkmar diese Schrift als Gegenstück zur paulusfeindlichen Apokalypse, den Inhalt der Erzählungen als sinnbildliche Darstellung paulinischer Lehre, und das ganze Werk als eine Apologie des Heidenapostels Paulus, eine Verteidigung des Rechtes der Heidengemeinde im

---

[1]) Die Unterscheidung zwischen kanonischem Markus und Urmarkus stellen wir hier zurück, da diejenigen Partien, in denen die Entscheidung über dies kritische Problem liegt, für uns jetzt nicht in betracht kommen.

[2]) Die Evangelien oder Markus und die Synopsis 1870, zusammenfassend S. 643 ff. Stark unter dem Einfluss Volkmars steht M. H. Schulze, Evangelientafel 1861 und 1886.

[3]) Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien 1883, S. 66 ff. und Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes 1885, S. 179 ff.

Namen Jesu Christi und des AT betrachtet, ist für Holsten das zweite Evangelium eine Bearbeitung des ersten Evangeliums durch den „Pauliner", der aus der Matthäusdarstellung alles Judaistisch-Judenchristliche ausmerzte, damit dem paulinischen Geiste und Evangelium Raum schaffte und diese dogmatisch-religiöse Umformung in den Dienst einer Apologie des Paulus stellte. Das judaistisch-petrinische Matthäusevangelium sei, wie es das griechisch geredete judaistische zur Zeit des Paulus gewesen war, zur Rechts- und Daseinsfrage des Paulinismus geworden. Um daher sein Recht in der Verkündigung des geschichtlichen Jesus zu begründen, habe der Paulinismus ein Evangelium geschaffen, welches in der Verkündigung des geschichtlichen Jesus die Verkündigung des Paulus aufzeigte — das Markusevangelium.

Allein diese Tendenzauffassung der Evangelien darf heute als überwunden gelten. Es glaubt heute niemand Volkmar mehr, dass im Gegensatz zur Apokalypse das Markusevangelium eine wahre Apokalypsis Jesu Christi sei, dass die Offenbarung Johannis nachgebildet sei in der Verklärungsgeschichte, dem Bericht vom Sein in der Wüste, den Worten von den Tagen des Bräutigams, in der Parusierede bis zu dem Auferstehungsengel; ferner dass das Meerwandeln Jesu Einkleidung des Gedankens sei, Jesus überwinde das Weltmeer; dass die Erzählung von dem Mahl mit Zöllnern und Sündern Mr. 2, 15—17 eine sinnbildliche Gegenüberstellung der Heidengemeinde in dem Gemeindehause Jesu und einer orthodoxen Judenchristenpartei biete u. a. m. Nicht minder willkürlich sind die Mittel, mit Hülfe deren Holsten dem Markus paulinische Gedanken abgewinnt. Schon die Voraussetzung, dass Markus eine Bearbeitung des Matthäus sei, ist irrig. Dann aber findet Holsten das Messiasprogramm des Markus in 1, 21—28. An die Stelle der dem paulinischen Evangelium widersprechenden Bergpredigt setze er das Lehren in der Synagoge und die Heilung des Besessenen. Indem jenes als *διδαχὴ καινή* V. 27 bezeichnet werde, sei einerseits auf 9, 30—32 (*ἐδίδασκεν* V. 31), wo Jesus den ursprünglichen Jüngern die paulinische Lehre über den Tod und die Auferstehung des Messias gebe, hingewiesen, andrerseits auf das paulinische Wort von der neuen Schöpfung II Kor. 5, 17. So findet denn Holsten in jenem erstmaligen Lehren Jesu eine Darstellung des Evangeliums des Paulus als Lehre von der Gerechtigkeit auf Grund des Kreuzestodes. Die Daemonenaustreibung aber zeige an, dass diese Verkündigung zugleich die Macht der Daemonen über die Heiden breche. Nicht nur aber der paulinische Heilsweg, sondern auch die Christologie des Apostels Paulus soll schon im Eingang des Markus-

evangeliums zum Recht kommen: Markus lasse die messianische Vorgeschichte des Matthäus aus, und in der Tauferzählung ganz im Sinne des Paulus „den Geist“ mit dem Menschensohne Jesus sich verbinden. Hier sind alle Beziehungen auf paulinische Gedanken in der unnatürlichsten und gezwungensten Weise eingetragen. Die Tauferzählung des Markus steht in direktem Widerspruch mit der paulinischen Christologie, wenn sie den Sinn hat, dass sich damals der Geist mit Jesus verbunden habe.[1] Eine Deutung der Evangelien, wie die Volkmars und Holstens, ist nicht viel besser als die Allegorese der alten Kirche. Wir betrachten heute das Markusevangelium nicht als eine kunstvoll, ja raffiniert gegen andere Schriften abgegrenzte Komposition, sondern stellen es in den Anfang der uns erhaltenen Evangelienschriftstellerei; wir sehen in ihm nicht eine Reihe von Sinnbildern und allegorischen Einkleidungen theologischer Gedanken, sondern verstehen diese Berichte als Erzählung wirklicher Geschichte zum Zweck des Nachweises, dass Jesus der Christus sei.

Immerhin könnte aber auch so noch das Evangelium von der paulinischen Verkündigung beeinflusst sein, nämlich in der Auswahl und Komposition des Überlieferungsmaterials, sachlich in einzelnen Stoffen und formell im Sprachgut. Dies behaupten in verschiedenem Umfang, und zwar in absteigender Reihenfolge W. Brückner,[2] v. Soden[3] und Holtzmann,[4] während nach Wernle[5] Markus dem geschichtlichen Paulinismus vollständig fern steht, was unbegreiflicher Weise verkannt worden sei.

Brückner zollt zunächst der von uns eben abgewiesenen allegorisch-sinnbildlichen Auffassung seinen Tribut, indem er die Tauferzählung 1, 9—11 zur Allegorie, und die Versuchung 1, 12. 13 zum Sinnbild des Gedankens machen will, dass die Jesus in seinem Wirken widerstrebenden Mächte zwar seinen äusseren Untergang herbeiführen, dieser jedoch zu seinem Siege ausschlage. Beide Erzählungen werden aber ohne derartige Künsteleien aus der Geschichte Jesu selbst viel eher verständlich. Sie sind Zeugnisse des supranatural

[1] Aber auch das Urteil Wernles, Die synoptische Frage 1899, S. 199, die Christologie des Markus widerspreche der des Paulus fast in jedem Punkt, scheint mir deshalb schief, weil W. für die paulinische Christologie die Praeexistenz, für diejenige des Markus den menschlichen Charakter Jesu zu stark betont.

[2] PrMH 1900, S. 423 ff., auch PrKZ 1883, S. 426 und in der Schrift: Das Verhältnis von Geschichte und Mythus in den 3 synopt. Evangelien 1877, S. 44. 50. (Die beiden letzten Citate nach Holtzmann, neutest. Theol. I, S. 424. 425).

[3] Theol. Abhandlungen u. s. w., S. 127. 143 ff.

[4] Neutest. Theologie I, S. 423 ff. und im Handcommentar.

[5] S. 199.

gerichteten Denkens Jesu. Dieser erlebt bei der Taufe die Geistbegabung und hört die Gottesstimme, die ihn seiner messianischen Sendung gewiss macht. In dem inneren Erlebnis der Versuchung, in welcher der Gedanke an den äusseren Untergang willkürlich von Brückner eingetragen wird, erfährt er das Bemühen des Satan, ihn von dem als richtig erkannten Messiasweg abzulenken, bleibt demselben gegenüber aber siegreich. Allein zutreffend hebt Brückner hervor, dass Kap. 2 vier anschauliche Bilder des feindlichen Widerspruchs gegen Jesu Wirken vorgeführt werden, in denen das Motiv seiner Verwerfung und Verurteilung zum Tode schon durchklingt, ferner, dass es sich das Markusevangelium insbesondere hat angelegen sein lassen, ein anschauliches Bild der Leidens- und Sterbensgeschichte Jesu zu geben, das nicht nur Kap. 14. 15 enthalten ist, sondern schon 8, 31 beginnt. Von einem richtigen Gefühl ist er auch geleitet, wenn er auf die Verwandtschaft der so niedergelegten Gesamtanschauung von dem Wirken Jesu mit der paulinischen hinweist. Und mag auch Jesus Mr. 2, 5. 10 die Sündenvergebung als Menschensohn beanspruchen, während Paulus sie an das Kreuz Christi knüpft, mögen in den drei weiteren Erzählungen Mr. 2 gerade die ursprünglichen Jünger in der Gemeinschaft Jesu eine so freie Haltung gegenüber jüdischen Ordnungen und Gesetzen einnehmen wie später statt ihrer Paulus: es ist doch richtig, dass die in den Berichten Kap. 2 verkörperten Gedanken mit der Anschauung des Paulus sich nahe berühren.

Allein die Erklärung dieser Thatsache liegt nicht darin, dass Markus die Erzählungen bevorzugt habe, in denen sich die Verbindungsfäden zwischen Jesus und Paulus aufzeigen lassen, oder dass er die zutreffende geschichtliche Illustration zu der paulinischen Predigt vom gekreuzigten Christus und ihrem Losungsworte ‚Durch Tod zum Leben‘ biete, sondern schon der Überlieferungsstoff des ältesten Evangeliums zeigt, dass Paulus die Bedeutung des Wirkens Jesu richtig erfasst hat. Die in der ältesten Gemeinde lebendig gebliebenen Stoffe aus dem Leben Jesu lassen die von Paulus aus dem Evangelium gezogenen Konsequenzen als berechtigt erscheinen. Der Gang des Lebens Jesu war Darstellung des Gegensatzes: durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit, durch Tod zum Leben. Und Paulus ist keineswegs der Erste gewesen, der dies erkannt und zum Ausdruck gebracht hätte, sondern ihm geht darin Jesus selbst voran. Jesus hat selbst nie sein Leiden und seinen Tod ins Auge gefasst ohne das Bewusstsein, trotzdem, ja gerade durch dies Erleiden zum Sieg und zum Leben hindurchzudringen. Brückner, und etwas ermässigend auch Holtzmann, behaupten, das Markusevangelium stelle

das Leidens- und Todesgeschick Jesu ganz im paulinischen Sinne als eine gottgewollte Notwendigkeit dar. Das ist nur dann richtig, wenn man das Gemeinsame auf den schon von Jesus aus dem AT erhobenen [1]) Gedanken beschränkt, dass, was göttlich notwendig war, menschlich auch so gekommen ist, unrichtig aber, wenn darin eine ganz paulinische Wendung gesehen wird. Denn bei Paulus liegt die göttliche Notwendigkeit im Sühnopfertod, bei Markus in dem Durchgang des Menschensohnes durch das Todesleiden ohne Hervorkehrung des Sühnegedankens. Zu gunsten der Originalität der Darstellung des Lebens Jesu bei Markus ist auch darauf hinzuweisen, dass Jesus es sich wird haben angelegen sein lassen, seine Jünger bei seinen Lebzeiten in Thun und Lehren mit allem auszurüsten, was zu ihrem späteren vollkommenen Verständnis erforderlich war. Dies aber hat sich in der evangelischen Überlieferung der Gemeinde lebendig erhalten, und das ist das angeblich Paulinische schon in der Darstellung des Markusevangeliums.

So fehlen denn auch in der Christologie und in der Frage nach dem Heilsweg im Markus alle spezifisch paulinischen Gedanken. Wohl lässt sich die eigene Christologie des zweiten Evangelisten am besten in den Ausdruck „Sohn Gottes“ zusammenfassen. Denn wenn auch *υἱοῦ θεοῦ* 1, 1 auszuscheiden ist, so tritt doch in der Tauferzählung 1, 11 diese Bezeichnung charakteristisch hervor; bei der Verklärung wird 9, 7 angedeutet, dass der Menschensohn 8, 31 in Wahrheit der „Sohn Gottes“ sei. 14, 61 wird in der Frage des Hohenpriesters auch wieder die Frage nach der Gottessohnschaft aufgenommen und von Jesus V. 62 bejaht. Vgl. ferner 3, 11; 5, 7; 12, 6; 13, 32; 15, 39. Wie immer Jesus selbst seine Gottessohnschaft gedeutet hat, der Evangelist versteht sie in metaphysischem Sinne, als adaequaten Ausdruck des Christus eignenden übermenschlichen Wesens, aber doch nicht in Übereinstimmung mit der paulinischen Theologie, wonach die Praeexistenzvorstellung einzubeziehen wäre. Vielmehr denkt er sich wohl, da er weder die übernatürliche Geburt erzählt, noch auch auf die Praeexistenz Jesu irgendwo hinweist, die Gottessohnschaft durch die Geistbegabung bei der Taufe vermittelt. [2]) Allein noch in einem entscheidenderen Punkt weicht seine

[1]) S. S. 105.

[2]) Um die Christologie des Markus der des Paulus zu nähern, behauptet Brückner S. 427, die paulinische Christologie gehe davon aus, dass Jesus der zweite Adam sei, das nunmehr eigentliche Haupt der Menschheit, von welchem Gerechtigkeit und Leben ausgehe, wie vom ersten Adam Sünde und Tod. Wäre dies richtig, so würde in der That bei beiden die Christum mit uns verknüpfende menschliche Seite das eigentlich konstitutive Element der Christologie sein. S. aber dagegen S. 44.

Christologie von der des Paulus ab. Bei ihm ist die häufigste Selbstbezeichnung Jesu „Menschensohn". Aus der Darstellung des Markus geht hervor, obwohl dies für das christliche Bewusstsein des Evangelisten selbst nicht von entscheidendem Gewicht ist: Jesus will Messias sein im Sinne des Menschensohnes. Das ist treue geschichtliche Überlieferung, die durch Paulus keine Beeinflussung erfahren hat, keine solche erfahren haben kann, da der Apostel, obwohl er diese Bezeichnung Jesu kennt, ihr in seiner Theologie keinen Raum verstattet hat. Das Verhalten des Markus der ihm zugänglichen Überlieferung gegenüber zeigt also Treue, auch wo sie sich nicht mit dem Inhalt dessen deckte, was für sein christliches Bewusstsein das Wertvollste war; es zeigt auch, dass Markus ganz wo anders als in paulinischen Kreisen in die Schule ging, als es sich ihm darum handelte, den Stoff zu seinem Evangelium zusammenzustellen. Dieser stammt aus der Urgemeinde: die petrinische Tradition kommt hier zu Ehren.

Allerdings zeigt der Überlieferungsstoff des Evangeliums Spuren eines Durchgangs durch das Medium einer theologischen Entwicklung, die nicht mehr petrinisch genannt werden kann, aber den Charakter des ganzen Werkes doch auch nicht verändert.[1]) Markus lässt die Verkündigung des Evangeliums an alle Völker 13, 10 und in die ganze Welt 14, 9 Jesum ausdrücklich aussprechen; er hat in dem Wort: „Mein Haus soll ein Bethaus heissen" vor Matthäus und Lukas voraus *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* 11, 17; er kennt ähnlich wie Lukas in den 70 Lk. 10, 1 einen weiteren Jüngerkreis 4, 10, denn *οἱ περὶ αὐτόν* haben wohl ebenso wie der *ὄχλος* 8, 34 u. ö. symbolische Bedeutung; die Erzählung von dem kananäischen Weib 7, 24—30 = Mt. 15, 21—28 ist von ihm der judaistischen Spitzen entkleidet worden; er gebraucht nie das Wort *νόμος;* er berichtet in seinem Sondergut (2, 27; 12, 32—34; auch 7, 15. 18. 19) Worte Jesu, die den Buchstaben des Gesetzes gegen sich haben; das Zerreissen des Vorhangs 15, 38 symbolisiert den Gedanken des Endes der jüdischen Religion.

Dies alles braucht bei einem Autor um das Jahr 70 nicht auf paulinischen Einfluss zurückgeführt zu werden, sondern es spiegelt sich darin das Bewusstsein der damaligen Heidenkirche. Als Massstab darf aber die Frage nach dem Heilsweg benutzt werden. Nun scheinen sogleich die die Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit einleitenden Verse 1, 14. 15 paulinischen Klang zu haben, in *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, πεπλήρωται ὁ καιρός, πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.*

---

[1]) Vgl. hierzu meine Recension von Wernle, Die synopt. Frage, in ThLBl 1900, Sp. 230.

Zwar den Hinweis auf die Erfüllung der Zeit nach Gal. 4, 4 gebildet zu denken, will mir nicht einleuchten. Das *πεπλήρωται* konnte kein anderer aussprechen, als der Messias selbst,[1]) für den mit seinem Auftreten das Kommen des Reiches Gottes begann. Auch sehe ich nicht ein, warum nicht schon Jesus die ATlichen Stellen Dan. 7, 22 (Menschensohn!). Ez. 7, 2. 3. 6. 7. 10. Thren. 4, 18[2]) auf sich anwenden konnte. Aber *εὐαγγέλιον (τοῦ θεοῦ)* ist allerdings wohl ein paulinischer Terminus. Während Lukas ihn nicht hat, Matthäus ausser in drei erst von ihm geformten Worten 4, 23; 9, 35; 24, 14 (hier aber mit der Näherbestimmung *τοῦτο*) nur noch einmal mit Markus parallel, Mr. 14, 9. Mt. 26, 13, wo dieser aber wieder *τοῦτο* über Markus hinaus hat, gebraucht Markus diesen Ausdruck ausserdem noch 1, 1. 14. 15; 8. 35; 10, 29; 13, 10, und zwar ausser 1, 1. 14 immer in der abgeschliffenen Form ohne Näherbestimmung. Daraus ist aber zugleich ersichtlich, dass *εὐαγγέλιον* der eigenartig paulinischen Auffassung entkleidet und bereits Terminus geworden ist. Ähnlich steht es mit der Formel *πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, die nicht ohne den paulinischen Glaubensbegriff vorhanden sein würde. Aber hat man zu übersetzen „glauben auf Grund des Evangeliums", oder ist, was ich für wahrscheinlicher halte, von dem Glauben an das Evangelium die Rede, so besteht die Thatsache, dass diese beiden Wendungen bei Paulus nicht vorkommen.[3]) Diese und andere „Paulinismen" (*πιστεύειν* absolut auch 15, 32; 9, 42, *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1, 1, *οἱ ἔξω* 4, 11, *ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε* 9, 41, *λόγος* als christliche Verkündigung 1, 45; 2, 2; 4, 14 ff; 4, 33, *σώζειν* von der Rettung im Endgericht 13, 13 u. ä.) beruhen nicht auf theologischem, sondern auf sprachlichem Einfluss des Paulus.[4])

---

[1]) Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu [2] 1892, S. 237 Anm. 1.

[2]) Dittmar, Vetus Testamentum in Novo 1899, S. 73.

[3]) *δουλεύειν εἰς τὸ εὐαγγέλιον* Phil. 2, 22 und *ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον* II Kor. 9, 13, vgl. II Th. 1, 8. Röm. 10, 16, sind keine Parallelen, da sie nicht von einem „Glauben" sprechen, auch die Präposition eine andere ist.

[4]) In *πνεῦμα — σάρξ* 14, 38, *φρονεῖν* 8, 33, *κηρύσσειν* in der Verbindung mit *τὸ εὐαγγέλιον* 1, 14; 13, 10; 14, 9, *παράπτωμα* 11, 25 (LXX und Mt. 6, 14 f.), sehe ich nicht mit v. Soden S. 143 f. paulinisch beeinflusstes Sprachgut, sondern den ursprünglichen Ausdruck; eher in dem *χειροποίητος* und *ἀχειροποίητος* 14, 58. Das Abba 14, 36 ist natürlich auch nicht aus Röm. 8, 15. Gal. 4, 6 entlehnt (Holtzmann I, 425), sondern diesen Gebetsruf Jesu hat Paulus aus historischer Überlieferung aufgenommen. Eine Verirrung scheint es mir auch, wenn nach v. Soden S. 145 *ἐλεεῖν* 5, 19 eine paulinische Formel sein soll. Ein Blick in die Konkordanz des NT hätte gezeigt, dass die Mehrzahl der Stellen, an denen das Wort von Paulus gebraucht wird, Röm. 9—11 steht; und dann ist aus der Konkordanz der LXX ersichtlich, dass Paulus damit einen im Judentum geläufigen, Gottes Hülfe bezeichnenden, Ausdruck anwendete. Daher ist der öftere Gebrauch von *ἐλεεῖν*

So giebt denn Markus auf die Frage, wie der Mensch zum Heile gelange, andern Bescheid als der Apostel Paulus. ἡ πίστις σου σέσωκέ σε 5, 34; 10, 52 ist nicht eine abgeblasste, ihres eigentlichen paulinischen Inhalts entkleidete Formel, sondern sowohl πίστις wie σώζειν sind in noch vorpaulinischer Bedeutung gebraucht, drücken übrigens das Eigenartige der Situation so vortrefflich aus, dass sie auch deshalb als ursprünglich gelten dürfen. Dem Manne, der fragt, was er thun müsse, um das ewige Leben zu ererben, giebt Jesus

bei den Synoptikern ebenso zu erklären: die Kranken haben mit dem schon im AT geprägten Ausdruck von Jesus göttliche Hülfe erfleht. v. Soden hat aber an jener Stelle flüchtig gearbeitet, denn das ἐλεεῖν ist nicht in der „eingeschalteten Geschichte 5, 19—34" gebraucht, sondern in der Heilung des Gerasenischen Besessenen 5, 19; die Einschaltung umfasst nur 5, 25—34. Missglückt scheint mir auch v. Sodens Versuch, in der Gleichniserklärung 4, 14—20 und in noch grösserem Umfang in der Perikope über die Reinigungsfrage 7, 1—23 paulinische Termini nachzuweisen (S. 147—149). Denn in 4, 14—20 ist kein einziger der genannten Ausdrücke spezifisch paulinisch, da διώκειν in den Logia öfter vorkommt, ἐπιθυμία in LXX, dagegen μυστήριον, καρποφορεῖν und μετὰ χαρᾶς λαμβάνειν keine Termini sind. In 7, 1—23 hätte v. Soden nicht übersehen dürfen, dass διδασκαλίαι und ἐντάλματα τῶν ἀνθρώπων V. 7 Citat aus LXX sind, ebenso wie Kol. 2, 22. λόγος τοῦ θεοῦ V. 13 = νόμος τοῦ θεοῦ Mt. 15, 6 ist nicht paulinisch, trotz Röm. 9, 6; διαλογισμοί V. 21 und ἀσύνετος V. 18 kommen oft in LXX vor, sogar περιπατεῖν tropisch V. 5 auch II Kön. 20, 3. Jes. 59, 9. Eccl. 11. 9. Prov. 8, 20. Ps. 12, 9; ἀκυροῦν V. 13 ist kein Terminus. Dass über βρώματα auch Röm. 14. I Kor. 8. I Tim. 4, 3. Hebr. 9, 10; 13, 9 gehandelt wird, kann die Ursprünglichkeit von Mr. 7, 19 nicht beeinträchtigen; aber auch der Lasterkatalog V. 21 f. ist nicht paulinisch beeinflusst. πονηρίαι sind wie LXX Jer. 23, 11; 39 (32), 32; 40 (33), 5. Jes. 1, 16. Sap. Sal. 19, 13. Ps. 54 (55), 16 „verruchte Thaten", πλεονεξίαι Plur. (nicht bei Paulus) wie II Makk. 4, 50. ἀσέλγεια heisst wegen der umgebenden Begriffe nicht „geschlechtliche Ausschweifungen", wie bei Paulus, sondern „Ausgelassenheit" (so vielleicht auch III Makk. 2, 26); ἀφροσύνη kommt öfters in LXX vor. Ausserdem findet v. Soden S. 127 paulinischen Einfluss noch in den Versen 1, 1. 14 f.; 13, 10. 13 b; 14, 9. 38, sowie in einzelnen Wendungen in 8, 35 = 10, 29; 9, 42; 15, 32; 10, 30; 14, 58. Diese Stellen sind von uns schon besprochen worden. Mit Recht lässt er es aber zweifelhaft — nach Vorgängern —, dass einzelnes in 8, 33. 34. 38. paulinisch zu deuten sei. Insbesondere sehe ich keinen Grund, das Wort vom Aufsichnehmen des Kreuzes paulinisch (Gal. 2, 19; 6, 14) beeinflusst zu denken (so wieder Holtzmann, Hdc. zu Mt. 10, 38). Jesus konnte sehr wohl, wenn er seinen Tod vor Augen sah, an den Kreuzestod denken und daher dies Bild vom Kreuz verwenden. ἐπαισχύνεσθαι Mr. 8, 38. Lk. 9, 26 (ὃς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους) = Röm. 1, 16 (οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον) kann nicht als paulinischer Terminus gelten, denn das Wort kommt bei Paulus ausser Röm. 1, 16 nur Röm. 6, 21 und 3 × in II Tim. vor, in LXX Job 34, 19. Ps. 118 (119), 6. Jes. 1, 29 und αἰσχύνομαι häufig. Wäre Markus von Paulus abhängig, so hätte er nicht die synoptische Wendung τοὺς ἐμοὺς λόγους, sondern das paulinische τὸ εὐαγγέλιον erhalten. Mt. 8, 38. Lk. 9, 26 und Mt. 10, 32 f. Lk. 12, 8 f. sind nicht Doubletten, nur an einer Stelle ursprünglich, sondern wohl zwei verschiedene Worte Jesu.

nicht die Antwort, er solle auf die Gesetzeserfüllung verzichten und sich auf die göttliche Gnade verlassen, sondern er weist ihn an, die Gebote zu halten 10, 19. Das Gesetz gilt also als erfüllbar. Es ist nicht von ungefähr, dass Markus zu der Erzählung von der Frage nach dem grössten Gebot 12, 28—31. Mt. 22, 34—40. vgl. Lk. 10, 25—28 noch V. 32—34 hinzugefügt hat. Die Antwort Jesu V. 29. 30 war ihm höchst wichtig. Daher hob er das Bedeutsame derselben noch einmal ausdrücklich hervor. Es war ihm dies nicht nur der Monotheismus, eine Centrallehre des Heidenchristentums, sondern auch eine geläuterte Sittlichkeit, und zwar eine solche, die wohl vom jüdischen Kultus und Ceremonialgesetz losgelöst, aber nicht paulinisch gefärbt war. In der Salbungsgeschichte lässt der Evangelist, wie um die Behauptung paulinischen Einflusses in der universalistischen Wendung 14, 9 zu durchkreuzen, Jesum so unpaulinisch wie möglich sagen: „Sie hat ein gutes Werk *(καλὸν ἔργον)* an mir gethan“ V. 6. Die Ausdrücke *χάρις, δικαιοῦν, δικαιοσύνη* kommen im Markus überhaupt nicht, *δίκαιος, πνεῦμα, σάρξ* nicht im Sinne der paulinischen Lehrsprache vor; von dem Gegensatz *πίστις-ἔργα* findet sich keine Spur.[1])

[1]) Die deterministische Teleologie 4, 10—12 zur Erklärung der Parabelrede kann ich nicht mit Holtzmann, Neutest. Theol. I, 424, Handcomm. [3]I, 1, 72f. aus Röm. 9, 18—20; 10, 16—21; 11, 8 (= Jes. 29, 10); 11, 10 (= Ps. 69, 24) erklären, noch ihre formale Parallele in I Kor. 14, 21. 22 (= Jes. 28, 11. 12) finden. Diese Parallele (Die Zungen nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen) erscheint mir gesucht; auch halte ich es für unwahrscheinlich, dass eine so dunkle Stelle, über deren Sinn noch heute die Gelehrten streiten, derartigen Einfluss gewonnen hätte. Und die „Celebrität des locus classicus vom Verstockungsgericht“ Jes. 6, 9. 10, für welche auch Joh. 12, 40. Apg. 28, 26. 27 Zeugnis ablegen, wird am besten verständlich, wenn sie auf erstmaliger Anwendung der Stelle durch Jesus selbst beruht. Dass diese aber wirklich zu behaupten ist und dass Jesus mit dem Parabellehren jenes Tages Mr. 4 ein Gottesgericht zu vollziehen sich bewusst war, wird deshalb nicht nachträgliche theologische Zurechtlegung des thatsächlichen Misserfolges Jesu sein, weil die Weltbetrachtung Jesu selbst die teleologische war und er sie auch anderwärts, Mt. 11, 25f., auf sein eignes Wirken angewendet hat. Wenn aber, wie Holtzmann richtig ausspricht, dies höhere Naturgesetz, dem zufolge die Aussaat in auffallenden quantitativen Missverhältnissen steht zur Ernte, bereits im Gleichnis ausgesprochen war, so ist auch der Schluss berechtigt, dass schon Jesus selbst daraus die theologische Folgerung ziehen konnte. Ebensowenig ist es ein paulinischer Gedanke (I Kor. 2, 7; 4, 1. Röm. 11, 25; 16, 25. Eph. 1, 9; 3, 3. 4. 9; 6, 19. Kol. 1, 26; 2, 2; 4, 3), wenn Mt. 13, 11. Mr. 4, 11. Lk. 8, 10 die Erkenntnis der Geheimnisse des Reiches Gottes den Jüngern vorbehalten erscheint, sondern es ist geschichtlich wohl verständlich, dass Jesus seinen Jüngern Anteil an den Offenbarungen und Erkenntnissen gegeben hat, die aus seinem einzigartigen Sohnesbewusstsein hervorgingen und ihn zum Träger des Herrscher- und Gnadenwaltens Gottes machten.

Es bleibt nunmehr noch eine Erzählung übrig, in der Markus von Paulus abhängig sein soll: die Verklärung Jesu 9, 2—8. Hier aber tritt die Behauptung, dass wir keine wirkliche Geschichte, sondern eine Allegorie haben, die Darstellung einer religiösen Idee paulinischen Ursprungs in dem Gewande apokalyptischer Vision und ATlicher Sagendichtung, mit grosser Sicherheit auf. Das dem Ganzen zu Grunde liegende Motiv sei die dogmatische Idee des Paulus II Kor. 3, 7 — 4, 6: dem Midrasch von dem erbleichenden Lichtglanz auf dem Angesichte des vom Sinai herabkommenden Mose Ex. 34, 29—35 trete gegenüber die Darstellung Christi als des auferstandenen Herrn, die bleibende Offenbarung und Abspiegelung des Lichtglanzes Gottes. Von dieser Verherrlichung und Erhöhung des auferstandenen, vergeistigten Christus über Mose und die Propheten hinaus solle die Verklärungsscene die ideale Vorwegnahme darstellen. Denn wenn der Evangelist Jesum den Jüngern die Weisung geben lasse, von diesem Gesicht vor seiner Auferstehung von den Toten niemand etwas zu sagen, so deute er damit an, dass das Erzählte nicht ein eigentlicher Vorfall aus dem irdischen Leben Jesu sein solle, sondern die bildliche Vorausdarstellung der Verklärung Jesu nach seiner Auferstehung. Die einzelnen Züge aber für die Darstellung dieser Idee seien der ATlichen Sage, Ex. 24, 9—18 von der Verklärung Mosis auf dem Sinai entnommen; z. T. wird auch auf das apokalyptische Bild Apk. 1, 13—17 verwiesen. [1])

In der That, eine Parallele zu II Kor. 3, 7—4, 6 liegt vor, inhaltlich wie formell. *μεταμορφοῦσθαι* ist das Stichwort Mr. V. 2 wie II Kor. 3, 18, und mir scheint es auch II Kor. 3, 18 das *μετασχηματίζεσθαι* Phil. 3, 21 mit einzuschliessen, nicht nur in ethischem Sinne gebraucht zu sein.[2]) Die Herrlichkeit des Herrn II Kor. 3, 18, die als Lichtglanz Gottes im Angesichte Jesu aufleuchtete II Kor. 4, 6,[3]) ist die Erscheinungsform des Herrn vor den Jüngern hier wie dort, er offenbart sich ihnen als Abbild Gottes II Kor. 4, 4. Wenn Mose, der Vertreter des Gesetzes, und Elias, der Repräsentant der Prophetie, erscheinen, so geschieht es, damit sie Jesu als dem

---

[1]) Nach dem Vorgang Herders urteilen so: Volkmar, Die Evangelien S. 455 ff. Pfleiderer, Das Urchristentum S. 387 ff., Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter [3] 1902, S. 13 f. (in der Evangelischen Geschichte S. 480 ff. z. T. noch konservativer), v. Soden, S. 146 f., Holtzmann, Neutest. Theol. I, S. 423 f., Handcomm. [3] I, 1, S. 29, 85 f., 150 f., Brückner, PrMH 1900, S. 424 ff.

[2]) Anders Holtzmann, Handcomm. S. 150.

[3]) Vgl. *ἔλαμψεν, πρόσωπον, φῶς* II Kor. 4, 6 und *φωτισμός* V. 4. 6 mit dem Matthäustext, *ἔλαμψεν, πρόσωπον, φῶς* 17, 2.

Grösseren, auf den sie geweissagt haben, huldigen. Und auch die Jünger werden durch das Verklärungswort V. 7 gerade mit Benutzung von Deut. 18, 15 angewiesen: „auf ihn höret“. Dem entspricht bei Paulus, dass zwar auch auf dem Antlitz des Mose die δόξα ruht, diese aber vergeht vor der überragenden Herrlichkeit des NTlichen Dienstes II Kor. 3, 10. 11. 13. 14. Auch begleiten Jesum auf den Verklärungsberg die drei vertrauten Jünger, wie Mose mit Aaron, Nadab und Abihu auf den Sinai steigt.[1]) „Kann man deutlicher den Gedanken von II Cor. 3 versinnbildlichen, dass die Herrlichkeit des alten Bundes verschwinde vor der bleibenden Herrlichkeit Christi als des Herrn, welcher der Geist ist?“[2])

Dennoch enthält die Erzählung manches, was gegen die Annahme einer Bildung auf Grund jener Stelle des II Korintherbriefes spricht, ja sie unmöglich macht. v. Soden hat, wie mir scheint, im Ganzen nicht mit Glück eine Reihe von Stoffen des zweiten Evangeliums dem Zusammenhang der ursprünglichen „Markusgruppen“ abgesprochen und sie als Bildungen der christlichen Gemeindetheologie, z. T. mit Benutzung älteren Materials, verstanden. Eine solche spätere Einfügung soll auch die Verklärungsgeschichte sein.[3]) Dies ist aber nur in dem Fall annehmbar, wenn man, wie Pfleiderer es konsequenter Weise thut, auch die vorangehende präcisierte Leidens-

[1]) Auffallend ist aber doch, dass schon Volkmar dabei die 70 Ältesten, die auch mit Mose hinaufstiegen, unterschlägt, und sich ebenso wenig eine Erwähnung derselben bei Pfleiderer, Holtzmann, v. Soden und Brückner findet.

[2]) Pfleiderer, S. 389.

[3]) Einen anders gearteten literarischen Gewaltstreich verübt Schweitzer, Das Abendmahl, II, S. 58 ff., indem er das Stück Mr. 8, 34—9, 29 in die Zeit der Tage von Bethsaida (Mr. 6, 31—56, wozu Mr. 8, 1—22 Doublette sei, S. 53) setzt. Verblüffend ist die Behauptung, dass die Mr. 9, 2. 28 vorausgesetzte Situation „mit absoluter Sicherheit“ auf den Aufenthalt in Bethsaida passen soll. Richtig ist allerdings, dass man nicht weiss, woher Mr. 8, 34 die (jüdischen) Volksmassen kommen, da Jesus doch nach V. 27 in der Gegend von Caesarea Philippi ist. Ebenfalls ist richtig, dass in Kap. 9 Jesus gleichfalls wieder in Galilaea befindlich gedacht wird. Aber die einfachste Lösung scheint zu sein, dass Jesus bald nach der Messiasproklamation vor Caesarea Philippi nach Galilaea zurückgekehrt ist. Unterlässt es doch Markus nicht, 9, 2 zu berichten, dass zwischen der Verklärung und dem eben Erzählten 6 Tage mitten inne liegen. Das Markusevangelium zeigt mehrfach Unebenheiten in Situationsschilderungen, ohne dass dadurch operative Eingriffe wie derjenige Schweitzers Berechtigung erhielten. So hören wir nichts von der Benutzung des Schiffleins Mr. 3, 9, die Episode vom Täufer Mr. 6, 17—29 ist in die Darstellung eingefügt. Die Erzählung von der Verklärung gehört aber geschichtlich unlöslich mit der vorausgehenden ersten Leidensweissagung zusammen. Denn hatte Jesus sich vor den Seinen als Messias-Menschensohn proklamiert, so folgt naturgemäss der Darstellung der Leidenspflicht die Darstellung der ihm gleichfalls zukommenden Herrlichkeit.

verkündigung 8, 31 ff. der dogmatischen Reflexion des „Pauliners Markus“ zuweist. Ist an das paulinische „Wort vom Kreuz“ zu denken, wenn Mr. 8, 32 schreibt: „Und er redete das Wort frei heraus“; ist mit dem Tadel des Petrus V. 33: „Du denkst nicht die Gedanken Gottes, sondern die der Menschen“ der Gedanke des Paulus ausgedrückt, dass das Evangelium zwar göttliche Weisheit, aber in den Augen der Menschen eine Thorheit und ein Ärgernis sei; ist das Wort vom Aufsichnehmen des Kreuzes V. 34 erst nach Jesu Kreuzestod gebildet in Anlehnung an Gal. 2, 19; 6, 14; klingt V. 35 Gal. 2, 20 an; ist der Spruch vom Gewinnen der Welt und Verlieren der Seele V. 35 f. nach Phil. 3, 7. 8 gebildet; das „Sichschämen Christi und seiner Worte vor diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlechte“ V. 38 nach Röm. 1, 16 ff.; ist endlich das „Lösegeld *(ἀντάλλαγμα)* für die Seele“ der Grundbegriff der paulinischen Erlösungslehre, so hat Pfleiderer Recht, es besteht dann die Wahrscheinlichkeit, dass die Weissagung vom Tod wie die Vorausdarstellung seiner himmlischen Herrlichkeit ihren Ursprung in der christlichen Gemeinde haben. Dann war eben Paulus der eigentliche Schöpfer des Christentums, des Gedankens, dass es durch Tod zum Leben, durch selbstloses Dienen zur Grösse im Reiche Gottes gehe, dass der Kreuzestod die Höhe der heilsmittlerischen Leistung Christi war. Wir sollten dann auch bekennen, dass das Christusbild der Kirche ein falsches ist, das alte über Bord werfen und das neue „historische“ an seine Stelle setzen. Wir haben aber gezeigt, dass jene Gedanken Jesu Eigentum sind und Paulus in Wahrheit nichts anderes ist, als was zu sein er selbst sich bewusst war: Apostel und Knecht Christi. Pfleiderer stellt also das Verhältnis auf den Kopf, fasst überdies *ἀντάλλαγμα* fälschlich im Sinne der paulinischen Erlösungslehre und presst in den beiden erstgenannten Parallelen (V. 32. 33) aus dem Markustext einen Sinn, der ihm völlig fern liegt.

Erkennt man dagegen, wie dies heute auch meistens geschieht, in Mr. 8, 31—9, 1 einen nicht vom Paulinismus berührten geschichtlichen Bericht, so kann man die Verklärungsscene nicht mehr aus der Geschichte Jesu herausbrechen, ohne dass eine Lücke entsteht.

Wie Jesus selbst, indem er Messias im Sinne des Menschensohnes sein wollte, die Stufe der Verherrlichung sicher als krönenden Abschluss seines Wirkens in Niedrigkeit erwartet hat, so hat er auch für die Möglichkeit des Verständnisses seiner Jünger gesorgt. Die Verklärung ist der Erweis der Berechtigung Jesu, die Leidensweissagung mit der bestimmten Erwartung der Verherrlichung zu verknüpfen. Jesus hat nach der ersten Leidensweissagung seinen vertrautesten Jüngern Anteil an einem Erlebnis gegeben, das seinen

Sieg trotz seines scheinbaren Unterliegens zum Ausdruck brachte. Nach der Darstellung des Markus und des Matthäus (*παραλαμβάνει . . καὶ ἀναφέρει . . καὶ μετεμορφώθη*) scheint das Erlebnis ein von Jesus mit Vorbedacht herbeigeführtes zu sein. Doch halten wir uns, da unsere Evangelien auch sonst nicht motivieren, zu der Auffassung berechtigt, dass auch hier nur die entscheidenden Momente des Geschehens erzählt worden sind ohne die vermittelnden Glieder. Es kann danach die Verklärung auch als ein nicht von Jesus selbst hervorgerufenes Ereignis, sondern als eine gerade in dieser Zeit gewirkte Macht- und Offenbarungsthat Gottes verstanden werden. Wir können aber auch noch eine psychologische Vermittlung aufzeigen, die hier unentbehrlich erscheint, da es sich um ein Erleben auch der Jünger handelt. Die Evangelien erzählen, dass Jesus bisweilen auf einen Berg ging, um zu beten Mt. 14, 23. Mr. 6, 46. Lk. 6, 12, vgl. Joh. 6, 15. Dasselbe berichtet auch hier Lukas: „Er nahm Petrus und Johannes und Jakobus und stieg auf einen Berg, um zu beten" 9, 28. An einer solchen Stunde des Gebetsverkehres mit seinem Vater, zu dem er bisher niemand als Zeugen zugelassen hatte, lässt er diejenigen Jünger, bei denen er noch am ersten Empfänglichkeit und Verständnis voraussetzte, jetzt in diesem feierlichen Momente teilnehmen. Es war also auch für die Jünger eine aussergewöhnliche Stunde, deren Weihe nicht ohne tiefen Eindruck auf sie geblieben sein wird.

Allerdings kann ich mir die Erzählung des Evangelisten nicht im Sinne eines so äusserlichen, realen Vorgangs vorstellig machen, wie sie ohne Zweifel wenigstens im dritten Evangelium dargestellt wird und wie sie „die Spitze aller Naturwunder" sein würde. Dort ist davon die Rede, dass Mose und Elias mit Jesus ein Gespräch führen, dessen Inhalt angegeben wird. Ferner wird dort erzählt, dass die Jünger schliefen, und als sie aufwachten, Jesum im Lichtglanz sahen in Gemeinschaft mit den beiden Männern des AT. Es wird also von Lukas eine wirkliche Handlung berichtet. Die Darstellung des Markus aber berechtigt uns, das Geschehnis als eine Vision Jesu zu denken, in welche dieser kraft seiner überragenden Geistesmacht seine Jünger mit einbezogen hat. Aber diese Vision hat Jesus in einem Höhepunkte seines messianischen Berufswirkens erlebt. Daher wird die Erzählung damit im Rechte sein, dass Jesus in jenem Zeitpunkte durch die Kraft des ihn erfüllenden göttlichen Lebens so verklärt wurde, dass er seinen Jüngern eine himmlische Erscheinung zu sein schien, ein Schauen, welches sie dann um so empfänglicher machte, Anteil an dem Jesum erfüllenden Gesicht zu bekommen. Wird uns Apg. 6, 15 von Stephanus berichtet, dass alle

im Synedrium Sitzenden sein Antlitz wie das Antlitz eines Engels sahen, und sieht dann Stephanus in der Verzückung den Himmel offen und Jesus im Lichtglanz Gottes zur Rechten Gottes stehen Apg. 7, 55, so wird bei dem Grösseren ein noch gesteigertes ähnliches Erleben nicht für unmöglich gelten dürfen.

Nun ist die Verklärung unverkennbar dem Tauferlebnis verwandt. Beide Erzählungen bedeuten Marksteine in der messianischen Wirksamkeit Jesu, beide sind bedeutsame Gottesoffenbarungen, die Gottesstimme ist hier und dort fast gleichlautend. Während aber in der Taufe Jesus der göttlichen Zustimmung zu dem Messiasweg, wie er ihn erfasst hatte, versichert wurde, die Taufstimme nach Markus Jesu galt, ist das Erlebnis hier nicht auf ihn beschränkt. Denn das Himmelswort ist hier an die Jünger gerichtet. Der Selbstoffenbarung Jesu vor den Jüngern als Messias Mr. 8, 29 f. folgt in der Verklärung die Bestätigung der Weissagung zukünftiger Herrlichkeit, und ausdrücklich die Bestätigung Gottes, dass der durch Leiden zur Herrlichkeit gehende Jesus der Messias sei. Die Jünger aber, die die Herrlichkeit Jesu geschaut haben, werden angewiesen, auf ihn zu hören. Nur soweit kann ich den Gedanken Weizsäckers,[1]) dass es sich in der Verklärung um ein tieferes Eindringen der Jünger in eine neue geistige Erkenntnis handle, berechtigt finden. Denn nicht hat Jesus das jetzige Erleben der Jünger hervorgerufen, indem er sie in sein eignes Leben hereinzog und sie so zu einem dem seinigen ähnlichen Innewerden und Schauen der göttlichen Wahrheit gelangten, vielmehr erkennen sie die eigentliche Bedeutung des Geschauten noch gar nicht. Das Sehen der Herrlichkeitserscheinung ihres Herrn und der Vision der beiden Vertreter des AT ist analog dem Aufblitzen der Messiaserkenntnis des Petrus zu denken: sie hat vorläufig keine weiteren Folgen, bedeutet aber doch ein momentanes Eindringen in die Eigenart der messianischen Bedeutung Jesu.[2])

Bei dieser Beurteilung kann ich aber den Zug, dass Jesus beim Herabsteigen vom Berg verbietet, von dem Gesicht vor seiner Auferstehung von den Toten zu sprechen, nicht für ungeschichtlich halten, und ebenso wenig dies, dass die Jünger verständnislos fragen, was das heisse „von den Toten auferstanden sein“. Letzteres nicht, denn *τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι* nimmt natürlich auf *ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ* Bezug. Sie verstehen also nicht, was der Menschensohn mit seinem Auferstehen von den Toten meine. Kam dies doch in ihren Augen keineswegs dem Messias zu. Ersteres nicht, denn Jesus

---

[1]) Evang. Gesch. S. 482 f.

[2]) Vgl. S. 123 f.

hat gewusst, dass seinen Jüngern volles Verständnis erst aufgehen werde, wenn er zur Herrlichkeitsstellung erhoben sein und seine Macht als Lebendiger an den Seinen erweisen werde.

Es ist aber noch ein Moment zu gunsten der Geschichtlichkeit der Verklärung geltend zu machen. Die Art, wie Petrus hier auftritt, ist nahe verwandt seinem Verhalten in der Bekenntnisscene. Dem Mangel des Verständnisses des Petrus von der Notwendigkeit des Leidens des Messias geht hier parallel der Mangel des Verständnisses des Geschauten und das Bemühen, es in die Wirklichkeit des irdischen Lebens herabzuziehen. Eine so feine Anempfindung der wirklichen geschichtlichen Verhältnisse, andrerseits aber auch die selbständige Darstellung einer so groben Verständnislosigkeit des Petrus[1]) dürften wir aber einem Bildner dieser Erzählung im apostolischen Zeitalter nicht zuschreiben. Petrus empfängt aber doch wohl auch hier einen so tiefen Eindruck von der himmlischen Herrlichkeit des Herrn, dass er fähig wurde, als Erster den Auferstandenen zu schauen Lk. 24, 34.

Fassen wir zusammen, so ist demnach zu sagen: Die Parallele zwischen der Verklärung und II Kor. 3, 7—4, 6 besteht, aber nicht ist Paulus das Original und die evangelische Erzählung das Nachbild, sondern der Apostel ist auch dort abhängig von der evangelischen Überlieferung.[2]) Es wird ihm bei jenen Schilderungen, in denen er das Tiefste des eigenen christlichen Erlebens und Erfahrens offenbart, auch die Erzählung der Verklärung vorgeschwebt haben, in dem Lichte, welches auf dieselbe von der Auferstehung her fiel. Er benutzt sie aber in der freien Weise, in der er auch sonst die evangelischen Stoffe verwendet hat.

Das Markusevangelium steht somit nicht unter dem Einflusse der paulinischen Theologie. Das Einzige, was in demselben auf Paulus zurückgeführt werden kann, ist einiges im Sprachgut sowie der Universalismus. Dieser aber erfüllte zur Zeit des zweiten Evangeliums die ganze Heidenkirche und war, nachdem Paulus die Freiheit der Heidenchristen vom jüdischen Gesetz erkämpft hatte, nichts eigentümlich Paulinisches mehr.

---

[1]) Bei der Schilderung des Meerwandelns Mt. 14, 28—32 liegt die Sache wieder anders, da es sich daselbst um Zweifel und Kleinglauben des Petrus handelt, vgl. Mt. 26, 30 ff. par.

[2]) Dafür tritt auch Resch, Texte und Untersuchungen X, 3, S. 160 f. ein, nur mit der Spezialisierung, dass er schon Paulus ein Urevangelium benutzen lässt.

## II. Darstellung der Abhängigkeit des Paulus von Jesus.

### 1. Der Gottesglaube.

Der Gottesglaube Jesu kann nur im Zusammenhang mit seinem messianischen Bewusstsein und der ihm daraus erwachsenden Aufgabe erfasst werden. Denn Jesus war erfüllt von der Gewissheit, dass er berufen sei, alle Verheissungen, die Gott gegeben habe, zu verwirklichen.[1]) Diese fassten sich für ihn dahin zusammen, dass mit ihm das Reich Gottes komme, d. h., dass durch ihn die Königsherrschaft Gottes in vollem Umfang werde verwirklicht werden. Daraus folgt, dass in der Gottesanschauung Jesu die soteriologische Betrachtung durchaus im Vordergrunde steht.

Ein zweites Moment ist geltend zu machen. Jesus verkündigt nicht nur, dass Gott ihm die messianische Herrschaft übertragen werde, er stellt sich auch nicht nur als den Vermittler der göttlichen Offenbarung hin, sondern er betrachtet sich selbst als den Träger der in Gottes Reich wirksamen Kräfte, als den, in welchem Gottes Wesen wahrhaft und vollkommen in die Erscheinung getreten ist. Was die Menschen werden sollen als Gottes Geschöpfe, was Gott selbst als persönliches Wesen seiner Art nach ist, das verkörpert Jesus. Daher kommen ihm in seiner Eigenschaft als Messiaskönig in Herrlichkeit und Macht dieselben Eigenschaften zu wie Gott selbst. Schon während seiner Erdenwirksamkeit aber nimmt er, wie wir bereits aus seiner Benutzung des AT ersehen haben, für sich die Ausübung dessen in Anspruch, was Gott selbst in der messianischen Zeit vollführen zu wollen im AT verheissen hat.

Bevor wir aber zur näheren Ausführung dieser Sätze schreiten, ist hervorzuheben, dass Jesus ein starkes Bewusstsein von der Einzigartigkeit und Majestät Gottes hat. Es ist nur Einer, dem Ehre gebührt, Gott, die Kreatur ist nichts neben ihm. Ihr Zweck und ihr Ziel ist, seiner Verherrlichung zu dienen Mt. 5, 16. 6, 9. Lk. 17, 18. Dem nach dem höchsten Gebot fragenden Schriftgelehrten antwortet Jesus, bei Markus wenigstens, dem Schma Israels entsprechend: „Der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr“ Mr. 12, 29, die erste Bitte des Vaterunsers zielt auf die Heiligung des Namens Gottes ab Mt. 6, 9. Lk. 11, 2. Er ist der Herr Himmels und der Erde Mt. 11, 25. Lk. 10, 21, der Himmel ist sein Thron, die Erde seiner Füsse Schemel Jes. 66, 1 = Mt. 5, 34 f. 23, 22. Seine Allmacht ist unbeschränkt, nichts ist ihr unmöglich. Auch wo

---

[1]) S. S. 100 ff.

Menschenkraft versagt, hat sie Mittel und Wege Mt. 19, 26. Mr. 10, 27. Lk. 18, 27; Mt. 22, 29. Mr. 12, 24; Mt. 26, 39. Mr. 14, 36. Lk. 22, 42. Nur er ist gut und vollkommen Mt. 5, 48. Mr. 10, 18.

Diese Schroffheit und Energie in der Geltendmachung der Erhabenheit und Einzigartigkeit Gottes der Welt und den Menschen gegenüber teilt Jesus mit dem Spätjudentum. Aber bei ihm steht ebensowenig ein metaphysischer Gedanke im Hintergrund, wie er das Streben hat, das Wesen Gottes durch Aufhebung aller beschränkenden Bestimmungen festzustellen; es ist der voll entfaltete religiöse Gedanke, der sich in solchen Aussagen geltend macht.[1])

Allein schon diese Betrachtung Gottes biegt ein in die soteriologische. Im Vaterunser wird der heilige Gott um die Verleihung der Heilsgüter gebeten. Den Jüngern, welche über die an den reichen Jüngling gestellten Forderungen erschreckt sind, sagt Jesus, dass Gott in ihnen wirken kann, was Menschen nicht vermögen. Gott kann den Messias aus seinen Leiden befreien (Gethsemane), Gott als der Gute und Vollkommene ist das heilige Urbild für die Menschen. Diese Gedankenreihe ist nunmehr in den Vordergrund zu rücken. Jesus weiss sich berufen, Gottes Heilswillen zur Vollendung zu bringen, und dieser verträgt sich nicht mit der Aufrichtung einer unübersteiglichen Schranke zwischen Kreatur und Schöpfer. Der Gott, den Jesus verkündigt hat, will die Menschen vielmehr zu sich ziehen und ihnen Anteil an seinem eigenen Wesen geben. Drei Eigenschaften oder Erweisungen Gottes sind es, welche sich in Jesu Verkündigung von Gott zur Einheit zusammenfügen: Gottes Allmacht, Gottes Liebe und Gottes Heiligkeit, doch so, dass die göttliche Liebe die beherrschende Stellung erhält.

Die Allmacht Gottes erweist sich vor allem darin, dass er sein Reich aufrichtet. Gott gleicht einem Könige, der seinem Sohne die Hochzeit bereitet Mt. 22, 2ff. und dazu berufen lässt (*καλεῖν* V. 3f. 8f. 14). Er stellt die Gottesherrschaft bereit (*ἡτοιμασμένη*) Mt. 25, 34, vgl. Mt. 20, 23. Mr. 10, 40, giebt das Reich (*δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν*) Lk. 12, 32. Jesus weist seine Jünger an, nichts auf dieser Welt zu fürchten, wohl aber Gott, der Leib und Seele in der Hölle verderben kann. Aber dieser Gedanke der schrankenlosen göttlichen Allmacht dient nur dazu, seine Fürsorge für seine Geschöpfe um so ausdrucksvoller hervorzukehren. Kein Sperling fällt vom Dach, kein Haar vom Haupte eines Menschen ohne Gottes Willen, wie viel mehr wird Gott die Wege der Boten seines Reiches ebnen Mt. 10, 28—31. Es liegt nicht an des Menschen eigener Kraft, zum

[1]) Titius, I, S. 103—105, Holtzmann, Bibl. Theol. I, S. 161, Wendt, Die Lehre Jesu. [2] 1901, S. 157f.

Empfang der Anteilnahme am Reich tüchtig zu werden. Wohl findet der Suchende, der Bittende empfängt Mt. 7, 7 ff. Lk. 11, 9 ff. Mt. 6, 33, aber der Mensch, auf sich selbst gestellt, kann nicht selig werden Mt. 19, 25. Mr. 10, 26. Lk. 18, 26. Wenn Gott anfängt, mit dem Menschen zu rechnen, so hat dieser eine ungeheure Schuld, die Gott aber erlassen will und kann Mt. 18, 23 ff. Gott ists, der die Reichsgenossen stetig vor Versuchung zu bewahren hat Mt. 6, 13; 19, 25 par. Lk. 18, 1—8. Jesus bat Gott, dass Petrus im Glauben nicht wankend werde Lk. 22, 31 f., und Gott konnte ihm, Jesus, zu seiner Bewahrung mehr denn zwölf Legionen Engel schicken Mt. 26, 53. Anspruch auf Lohn hat der Mensch vor Gott nicht Lk. 17, 7—10, Gott giebt, was er bestimmt hat Mt. 20, 1—16. Gott offenbart die Erkenntnis seines Heils den Menschen Mt. 16, 17; 11, 25 f. Lk. 10, 21, aber er führt auch das Gericht aus Mt. 10, 28; 18, 23 ff.; sein Wille vollzieht die Verstockung Mt. 11, 25 f. Mt. 13, 11—15. Mr. 4, 11 f. Lk. 8, 10. Das ist nicht ein jüdischer Bestandteil in Jesu Gottesanschauung, sondern die notwendige Folgerung aus seinem durchaus theistisch gerichteten Bewusstsein und aus seiner ethischen Erfassung Gottes. Darüber, in welchem Verhältnis der Gedanke des Verstockungsgerichtes zu demjenigen des allmächtigen Heilswillens Gottes im Geiste Jesu steht, haben wir keine direkte Aussage. Doch scheint das Wort an das unbussfertige Jerusalem „Ihr werdet mich von jetzt ab nicht mehr sehen, bis ihr rufet: Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn“ Mt. 23, 39. Lk. 13, 35 die endgültige Rettung Israels anzudeuten. An der göttlichen Allmacht aber, welche Gericht und Heil über die Menschen heraufführt, beansprucht Jesus selbst Anteil Mt. 11, 27. Lk. 10, 22 (nach dem Text der Ausgaben). Mr. 4, 11 f., vgl. Mt. 28, 18.

Allein in eben jenem Zusammenhange, wo Jesus Gott als den allmächtigen Herrn des Himmels und der Erde gepriesen hatte, der über die Weisen das Verstockungsgericht heraufgeführt, den Unmündigen aber seine Gnadenoffenbarung geschenkt hatte, redet er unmittelbar vorher und nachher Gott als Vater an und lenkt hierauf ein in die Schilderung der ihm als dem „Sohn“ vom „Vater“ übertragenen messianischen Machtbefugnis, um mit dem erbarmungsvollen Heilandsruf Mt. 11, 28—30 abzuschliessen. Hiermit stehen wir erst ganz bei dem originalen Gottesglauben Jesu. Schon der 12 jährige Jesus fasst sein Gottesbewusstsein dahin zusammen, dass er Gott seinen Vater nennt Lk. 2, 49. Damit drückt er, ohne sich dessen voll bewusst zu sein, ein einzigartiges Liebesverhältnis zu Gott aus. Wo er aber in der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit Gott „Vater“ und sich „Sohn“ nennt, thut er es im Hinblick auf seine messianische

Sendung. Sein Sohnesbewusstsein ist zugleich Messiasbewusstsein. Er weiss sich als „Sohn“, weil er Gott als den weiss, der die Menschen, indem er sie in seine Gemeinschaft zieht, beseligen will. Denn wenn er Gott seinen Vater nennt und durch seine Vermittlung den Vater der Menschen,[1] so tritt der Gedanke der Majestät, der Einzigartigkeit und des Abstandes Gottes von aller Kreatur zurück gegen das Verständnis des Willens Gottes, eine Wesens- und Lebensgemeinschaft mit den Menschen herzustellen. Nicht die Hoheit, sondern der Liebeswille herrscht in Gott vor. Daher nennt Jesus das Reich, das er aufrichten will, das Reich seines Vaters Mt. 26, 29. Es ist die höchste Liebesthat Gottes, dass er ihn entsandt hat zur Verwirklichung dieses Reiches. Weil Jesus sich dessen voll bewusst ist, ist auch sein eigenes Erdenwirken nichts anderes als eine Ausstrahlung göttlicher Liebe. Daher verstand er es, in so ergreifender Weise Gottes die Sünder suchende Liebe in dem Gleichnisse vom verlorenen Sohn Lk. 15, 11—32, oder das väterliche Walten Gottes über Gute und Böse in der Bergpredigt zu schildern Mt. 5, 44—48. Diese Stellen dürfen aber nicht einseitig dafür geltend gemacht werden, dass Gott überhaupt und abgesehen von dem „Sohn“ in einem Vaterverhältnis zu den Menschen stehe. Denn der in der Bergpredigt verfolgte ethische Gedanke bedingt notwendig eine Verkürzung des ihn tragenden religiösen Gedankens, und das Gleichnis vom verlorenen Sohn hat eben kein anderer gesprochen als der, der in seinem Gesamtwirken die heilige Liebe Gottes zu verkünden und darzustellen sich beauftragt wusste. Vielmehr gehören der Vater und der Sohn, der Sohn und der Vater ihrem Wesen und ihrer Art nach zusammen, und erst eine Offenbarung beider ist im stande, die Menschen in dies Verhältnis hineinzuziehen. Aber dazu ist Jesus aufgetreten. Er ruft alle zu sich in dem Bewusstsein der Kraft, den göttlichen Besitz, der ihn erfüllt, auch den Seinen zu teil werden zu lassen. Er macht sie zu Gotteskindern, deren Vollendung jedoch erst in der Zukunft liegt.

Wollte Jesus das Reich Gottes als ein Reich aufrichten, wo Gott alles in allem ist, wo sein Wille alles Geschehen bestimmt, sein Wesen alles durchdringt, so musste, was der Heiligkeit Gottes widerstrebte, es musste die Sünde beseitigt werden. Dass Jesus dies als Berufsaufgabe erfasst hatte, zeigt er damit, dass er die Sündertaufe des Johannes übernahm,[2] ferner, indem er schon seine messianische Thätigkeit auf Erden als einen Kampf des Gottesreiches

---

[1]) S. S. 134.

[2]) S. S. 95 f.

gegen das Satansreich ansah, endlich, indem er als Sünderheiland auftrat und die göttliche Vollmacht der Sündenvergebung ausübte. Im Laufe seiner Wirksamkeit aber erfasste er immer deutlicher, was von Anfang an als Möglichkeit vor seiner Seele gestanden hatte,[1]) die göttliche Forderung an ihn, sein Leben für die sündige Menschheit dahinzugeben. Nicht in dem rechtlichen Sinn, wie der Pharisäismus das Opfer verstand, auch nicht als Versöhnung der beleidigten Majestät Gottes, sondern als Erweis, dass die göttliche Liebe noch grösser sei als die göttliche Heiligkeit, als Darstellung der Einheit beider Eigenschaften Gottes in seiner Person und seinem Wirken. Der heilige Gott kann keine Gemeinschaft mit der Sünde haben, aber die Gottesliebe findet Mittel und Wege, gerade indem sie der göttlichen Heiligkeit das ihr gebührende Recht lässt, ihre endliche Alleinherrschaft sicherzustellen.[2]) Hat Jesus Gott als Vater erfasst, so liegt darin natürlich, dass Gott immer im Verhältnis eines Vaters zu den Menschen steht, auch vor Jesus gestanden hat. Denn in Gott ist kein Wandel. Aber das Reich Gottes ist das Ziel der Geschichte. Dies ist mit dem Auftreten Jesu erreicht, oder wenigstens steht die Welt unmittelbar vor diesem Ziele. War aber die Menschheit in ungöttlichem, ja widergöttlichem Zustande, so war es die Aufgabe des Messias, dem Liebeswalten Gottes die Bahn völlig

---

[1]) S. S. 125.

[2]) Wendt, JThK 1894, S. 58 f. (vgl. Denselben, Lehre Jesu. [2]1901, 5. Abschnitt, Kap. 3, namentlich S. 504 ff.) behauptet, Jesus habe seine messianische Aufgabe, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen, im allgemeinen dadurch zu erfüllen gestrebt, dass er als prophetischer Lehrer die rechte, vollkommene Offenbarung von Gott und dem göttlichen Heile und von der rechten, dem Willen Gottes entsprechenden Gerechtigkeit brachte. Es stehe in völligem Widerspruch zu der Auffassung Jesu und sei auch nur ein aus der dogmatischen Tradition stammendes Vorurteil, wenn man zwischen dem Lehrwerke und dem Messiaswerke, zwischen der Offenbarungs- und der Heilsbedeutung Jesu einen Gegensatz mache. Für das Bewusstsein Jesu selbst habe sich sein messianisches Heilswerk eben in seiner offenbarenden Verkündigung vollzogen. Auch sein Wirken in dienender Liebe und demütigem Gottvertrauen ordne sich diesem seinem messianischen Verkündigungsberufe unter. Wendt sieht nun einen der wichtigsten Unterscheidungspunkte des Paulus von Jesus darin, dass dem Paulus diese Würdigung des Offenbarungswirkens Jesu als seines eigentlichen messianischen Heilswirkens ganz fehle, er vielmehr die Heilsbedeutung Jesu in der Heilsbedeutung seines Opfertodes erblicke. Zu dieser Anschauung kommt Wendt infolge irriger Deutung der Abendmahlsworte und der Lösegeldstelle, falls man nicht das Verhältnis umkehren und seine dogmatische Stellung als den Grund jener Deutung ansehen will. Aber der berufliche Tod, der auf die Menschen auch ethisch wirkte, wurde schon von Jesus, nicht erst von Paulus, als göttliche Notwendigkeit erfasst und ist daher aus Jesu Gottesanschauung zu begründen.

frei zu machen. Die Lösung dieser Aufgabe erblickte Jesus in seinem Sühnopfertod.[1])

Die Gottesherrschaft, die zu bringen Jesus als seine Aufgabe wusste, war in seiner Person da. Daher beansprucht er für sich göttliche Vorrechte. Als Abgesandter Gottes erscheint er an Gottes Statt. Wer ihn aufnimmt, nimmt den auf, der ihn gesandt hat Mt. 10, 40. Vor Gottes Richterstuhl wird er das für Gott giltige Zeugnis für oder wider einen Menschen abgeben Mt. 10, 32 f., ja er wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln kommen Mr. 8, 38 und selbst das Gericht abhalten Mt. 25, 31—46. Darum selig, wer sich nicht an ihm ärgert Mt. 11, 6. Lk. 7, 23. Wie ein Mensch nicht zwei Herren dienen kann, sondern sich ganz nur einem zuwenden muss Mt. 6, 24. Lk. 16, 13, so verlangt er auch, dass um seinetwillen Leben und Güter dahingegeben, die Familienbande gering geachtet werden Mt. 16, 25; 19, 29. Mr. 13, 9—13. Mt. 5, 11; 8, 22; ja hassen muss man um seinetwillen Vater, Mutter, Weib, Kinder und Geschwister und sein Leben hinopfern Lk. 14, 26; wer auf diesen Stein fällt, wird zerquetscht werden Lk. 20, 18.

Den Praeexistenzgedanken spricht Jesus in den synoptischen Evangelien nicht aus. Aber Worte wie Joh. 8, 58 „Bevor Abraham ward, bin ich“ sind unerfindbar. Beanspruchte Jesus als der Postexistente himmlische Herrschaft und göttliche Gewalt, fühlte er sich in seinem irdischen Leben Gott wesensgleich und mit dem Vollzug der Aufrichtung des Reiches betraut, so konnte er sich auch ein vormenschliches Dasein zuschreiben. Was er Mt. 11, 27 von sich sagt, ist ja nicht voll zu verstehen, ohne dass man die Vorstellung auch der metaphysischen Wesensgleichheit mit Gott einbezieht.

Der Gottesglaube des Apostels Paulus steht in unbedingter Abhängigkeit von demjenigen Jesu. In allen entscheidenden Punkten zeigt er die gleiche Erfassung Gottes wie sein Meister. Der Unterschied zwischen Jesus und Paulus besteht darin, dass der Apostel eine aus derjenigen Jesu erst abgeleitete Gottesanschauung hatte, zweitens, dass die himmlische Erhöhung und die Geistsendung das messianische, also auch das göttliche Walten Christi in vollerem Umfang zur Geltung gebracht hatte, drittens, dass der völlige Bruch mit der Vergangenheit, den Paulus in seiner Bekehrung erlebte, eine gewisse Einseitigkeit in dem Verständnis des geschichtlichen Waltens Gottes mit sich brachte, endlich, dass aus der vorchristlichen Bildung des Apostels, insbesondere aus seinem pharisäischen

[1]) Die Wirkung einer solchen Liebesleistung für die Menschen kommt in diesem Zusammenhang nicht in Betracht.

Denken sich gewisse Reste in seiner christlichen Anschauungsweise erhalten haben.

Der frühere Pharisäer hat in der Nachfolge seines Herrn den ungeheuren Umschwung vollzogen, in den Mittelpunkt seines Gottesglaubens Gott als den Vater zu stellen.[1]) Gott ist Vater im Vollsinn für Jesus, durch Christus den Herrn aber auch für die Christen. Etwas anderes kann es nicht bedeuten, wenn Paulus die Formel bildet *ὁ θεὸς (καὶ) πατὴρ τοῦ κυρίου (ἡμῶν) Ἰησοῦ (Χριστοῦ)* II Kor. 1, 3; 11, 31. Röm. 15, 6. Kol. 1, 3. Eph. 1, 3, ähnlich I Kor. 15, 24. Diese Vermittlung hebt der Apostel jedoch meistens nicht hervor, weil sie ihm selbstverständlich ist; sehr häufig, und zwar von den frühesten Briefen an, wird von Gott einfach als dem Vater der Christen gesprochen, 32 ×, dazu 3 × Past. Dabei fällt die öftere (I Thess. 1, 3; 3, 11. 13. Gal. 1, 4. Phil. 4, 20. Eph. 4, 6; 5, 20) Wendung *ὁ θεὸς καὶ πατήρ* auf. Sie bezeichnet Gott als den, der Gott und zugleich Vater ist. Ebenso darf es als ein Nachklang von Jesu Gottesglauben betrachtet werden, wenn Paulus Gal. 1, 1 (.3). I Kor. 8, 6; 15, 24. Röm. 6, 4 Gott den „Vater“ absolut nennt; hat er doch in dem *ἀββᾶ* Gal. 4, 6. Röm. 8, 15 sogar den von Jesus gebrauchten sprachlichen Laut auch in der fremden Sprache erhalten.

Die Vaterliebe Gottes I Thess. 1, 4. II Thess. 2, 13. Röm. 1, 7; 11, 28. Kol. 3, 12. Eph. 5, 1 erwies sich darin, dass er die Menschen zum Heil, in seine Gemeinde berufen I Thess. 2, 12; 4, 7; 5, 24. II Thess. 2, 14. Gal. 1, 6. 15 u. oft, und seine unendliche Liebe in seinen Heilsgaben bewiesen hat Röm. 5, 5. Eph. 2, 4, vgl. II Kor. 13, 11. Eph. 1, 4. Daher können die Christen der unerschütterlichen Gewissheit leben, dass von dieser Liebe Gottes in Zeit und Ewigkeit sie nichts scheiden kann Röm. 8, 38 f. Die Gotteskindschaft der Christen ist auf Erden für Paulus ebensowenig wie bei Jesus eine vollendete, die Sohnschaft im eigentlichen Sinne wird erst erwartet Röm. 8, 23; aber der Christ hat vollen Grund, auf sie zu hoffen Röm. 8, 16 f. 23. Gott ist mit ihnen II Kor. 13, 11. Phil. 4, 9 und für sie Röm. 8, 31, und Gott ist treu I Thess. 5, 24. II Thess. 3, 3. I Kor. 1, 9; 10, 13. Röm. 3, 3. Bei Paulus aber wie bei Jesus ist in der Gotteskindschaft der Gläubigen der ganze Heilsgedanke ausgedrückt. Der Knechtssinn der vorchristlichen Zeit ist geschwunden, an die Stelle der Furcht ist das Verhältnis der Liebe getreten Röm. 8, 15, an die Stelle des Knechtsstandes der Sohnesstand Gal. 4, 1—5, vgl. V. 21—31. Abba, Vater, bricht es aus den Herzen der Gläubigen hervor (vgl. oben), denn Gott, der Vater, hat ihnen ewigen

---

[1]) Vgl. zum Folgenden Titius, II, S. 23—45. 219—228.

Trost und gute Hoffnung gespendet II Thess. 2, 16; in der Kraft des Gottesgeistes haben sie als Söhne Anteil an der geistigen Art Gottes erhalten Röm. 8, 14. Phil. 2, 15f. und sind Erben Gottes geworden Röm. 8, 17. Gal 4, 7, Erben der vollkommenen Herrlichkeit Gottes Röm. 8, 19—21. 23. 29. Eph. 1, 5f. 14. Gott hat den Christen nicht nur seinen Geist geschenkt I Thess. 4, 8, sondern der Gläubige ist Tempel Gottes I Kor. 3, 16f. II Kor. 6, 16 oder des heiligen Geistes, den sie von Gott haben I Kor. 6, 19, geworden, die Christengemeinde ist Behausung Gottes im Geist Eph. 2, 22. So hat sich die ATliche Weissagung erfüllt, dass Gott in der Endzeit in den Gläubigen wohnen und wandeln will II Kor. 6, 16.

Die Vaterliebe Gottes steht bei Paulus wie bei Jesus in naher Beziehung zu Gottes Heiligkeit. Weil Gott die Menschen als seine Kinder liebt, will er sie in sein Reich und seine Gemeinschaft ziehen. Schon Jesus aber hatte es als Forderung der göttlichen Heiligkeit erkannt, dass er als der Messias den Opfertod für die Sünde der Menschheit sterben müsse. Dieser Gedanke begegnet auch bei Paulus, ja er hat in seiner Theologie die entscheidendste Bedeutung erhalten (die Stellen s. S. 46). Die Christen sind durch Christus geheiligt worden I Kor. 6, 11; 1, 30. Der Zweck des Sühnopfertodes ist die Heiligung der Gemeinde Eph. 5, 26. Die anfängliche Erwählung der Christen durch Gott wird wirksam durch die in der Geistverleihung vollzogene Heiligung II Thess. 2, 13. vgl. Eph. 1, 4; die Christen heissen als solche Heilige I Kor. 1, 2; 6, 1. 2 u. oft, Geheiligte in Christo Jesu I Kor. 1, 2; der ihnen verliehene Geist ist der heilige Geist; die Heiligkeit ist das Ziel, das Gott mit den Menschen hat I Thess. 5, 23; 4, 3. 7. Allein es ist charakteristisch für den früheren Pharisäer, dass er, namentlich da, wo er sich mit dem Judentum auseinandersetzt, nicht den Gedanken der Heiligkeit, sondern der Gerechtigkeit Gottes vorkehrt. Daher erscheint Röm. 3, 21ff. das Versöhnungswerk Christi als ein Ausgleich zwischen Gottes Liebe und Gottes (richterlicher) Gerechtigkeit, dergestalt, dass in dem Sühnleiden Christi der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit genug geschieht, der überragende Gesichtspunkt aber der in diesem Werk zu Tage tretende Liebeserweis Gottes ist, da Gott eine Veranstaltung getroffen hat, die ihn in die Lage versetzt, Gnade statt Gericht walten zu lassen.

Noch deutlicher tritt in der Vorstellung des Apostels von der göttlichen Allmacht in einem Zuge ein Rest jüdischen Denkens hervor. Den Gedanken des göttlichen Gerichts und der göttlichen Verstockung hatte auch Jesus im Hinblick auf empirische Verhältnisse ausgesprochen. So ist auch dem Apostel die Verstockung Gottes Werk II Thess. 2, 11. Röm. 1, 18ff. Phil. 1, 28. Es tritt aber der

Gerichtsgedanke beim Apostel mehrfach in einer Schroffheit auf (II Thess. 1, 6 ff.; 2, 11 f. II Kor. 2, 16), die wir bei Jesus nicht finden. Allein Paulus geht auch noch weiter, er trägt gelegentlich auch, in den geschichtsphilosophischen Betrachtungen über den Heilszweck Gottes mit dem Volke Israel, eine Lehre von der Praedestination vor Röm. 9—11, vgl. 3, 3—8, die nicht ohne Härten ist. Der Apostel citiert zur Erweisung von Gottes unbeschränkter Allmacht das Wort Mal. 1, 2. 3: „Jakob habe ich geliebt, Esau habe ich gehasst“ Röm. 9, 13. Wohl empfindet er das Verletzende eines solchen Ausspruchs, denn er fragt, ob darin nicht eine Ungerechtigkeit Gottes liege 9, 14; 3, 5, wenn er seinen Zorn gegen die geltend mache, welche seinem Willen nicht haben widerstehen können 9, 19. Aber er nimmt diesem Einwand nicht damit seine Kraft, dass er auf Gottes den Zorn überragenden Liebeswillen hinweist, sondern er schlägt ihn nieder, indem er sich auf die Gerechtigkeit Gottes als Weltenrichter beruft 3, 6, auf Gottes schrankenlose Freiheit in seinem Willen hinweist, wessen er sich erbarmen und wen er verhärten will 9, 15—18, und auf das unantastbare Recht des Schöpfers, das eine Gefäss zur Ehre, das andere zur Unehre zu machen 9, 21. Von hier aus würde die göttliche Allmacht als die höchste Willkür erscheinen. Aber dieser jüdische Sauerteig wird vom Apostel selbst ausgefegt. Wie die Schilderung der Offenbarung des göttlichen Zorns Röm. 1, 18—3, 20 nur die Unterlage für die gnadenvolle Predigt von der geoffenbarten Gottesgerechtigkeit ist Röm. 3, 21 ff., wie die Parallele zwischen Adam und Christus dahinaus läuft, dass, wo die Sünde reich geworden ist, die Gnade überschwengliche Fülle erlangt hat und als Königin herrscht Röm. 5, 20 f., so erscheint schon 9, 22 der soeben (V. 21) ausgesprochene Gedanke der absoluten Freiheit Gottes in der Festsetzung der religiösen Art der Menschen nur als Nebenbestimmung in einem Participialsatz *(εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ)*, der Hauptsatz aber wie der folgende Finalsatz V. 23 zeigen, dass es dem Apostel auf die Durchführung des Gedankens von dem Gnadenratschluss an den Gefässen des Erbarmens zu thun ist. Im 11. Kap. aber bricht dann siegreich die optimistische Weltbetrachtung des Apostels hervor: „Gott hat alle unter den Ungehorsam verschlossen, damit er sich aller erbarme“ 11, 32. Der Apostel versinkt in ehrfurchtsvolle Anbetung des erbarmungsvollen Reichtums und der erbarmungsvollen Weisheit und Erkenntnis Gottes. Wunderbar sind Gerichte und Wege des Herrn. Wer hat ihm vorher gegeben, dass er auf Vergeltung Anspruch erheben könnte? Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen. 11, 33—36.

Die erhabene Machtstellung Gottes kommt bei Paulus wie bei Jesus zu vollem Ausdruck. In der ebengenannten Stelle ist Gott Ursprung wie Weltziel, ebenso I Kor. 8, 6. Er übt das Weltenrichteramt kraft seiner Gottheit aus Röm. 3, 6. Ihm allein gebührt Ehre: so in den Doxologieen Gal. 1, 5. Röm. 11, 36. Eph. 3, 21. Phil. 4, 20; ihm eignet Lichtherrlichkeit I Thess. 2, 12. II Kor. 4, 6. Röm. 1, 23; 5, 2; 9, 23, der Erweis seiner Herrlichkeit ist das Ziel der Wege Gottes; dreimal kehrt dieser Refrain im Eingange des Epheserbriefes wieder 1, 6. 12. 14. Alles Fleisch ist Gott gegenüber nichts I Kor. 1, 29, was der Mensch thut, alles muss geschehen zur Ehre Gottes I Kor. 10, 31. Gott lässt sich nicht nasrümpfen Gal. 6, 7. Wir alle müssen vor seinem Richterstuhl erscheinen, um ihm Rechenschaft abzulegen. Der religiöse Abfall von Gott, die Versagung der Gott gebührenden *δόξα* durch die Kreatur führt den Zorn Gottes herauf Röm. 1, 21. 23, vgl. 8, 20. Gottes ewige Macht und Gottheit wird an der Schöpfung erkannt Röm. 1, 20. Er hat jedes Geschöpf in seiner Art, nach seinem Schöpferwillen, gebildet und ihm seine Bestimmung gegeben I Kor. 11, 12; 12, 18. 24 f.; 15, 38, aber er will auch, dass seine Schöpfung die ihr gesetzte Bestimmung erreiche.

Damit tritt der Allmachtsgedanke in Verbindung mit dem Gedanken von Gottes Heils- und Liebeswillen und erreicht so erst die Tiefe der Anschauung Jesu. „Für uns (Christen) ist ein Gott, der Vater, von dem das All ist und wir sind zu ihm hin“ sagt der Apostel I Kor. 8, 6. Die Allmacht Gottes hat die Welt ins Dasein gerufen. Aber dies All rührt von dem Vater her, der uns, den Christen, die Richtung auf ihn hin gegeben hat. *ἡμεῖς* kann jedoch wegen des unmittelbar voraufgehenden *πάντα* auf die Christen nicht beschränkt werden. Vor Erschaffung der Welt hat uns Gott zur Sohnschaft vorher bestimmt Eph. 1, 4. Röm. 8, 29, von Ewigkeit uns zur Herrlichkeit berufen I Kor. 2, 7, vgl. Röm. 16, 25. Sein allmächtiges Heilswalten tritt macht- und glanzvoll in dem Versöhnungswerk seines Sohnes in die Erscheinung, den er öffentlich als Sühnmittel hingestellt Röm. 3, 25, durch dessen Kreuzestod er alle Mächte und Gewalten ihrer Herrschaft entkleidet hat Kol. 2, 15. Als Ausfluss des gnädigen Allmachtswillens Gottes erscheint aber auch die Erhöhung Christi zum Herrn Phil. 2, 9 (*ἐχαρίσατο*). Wie er sich an Abraham erwiesen hat als der, der Tote zum Leben ruft Röm. 4, 17, so hat er sich auch erwiesen als der Allmächtige, indem er Jesum, unsern Herrn, von den Toten auferweckte Röm. 4, 24, ähnlich I Thess. 1, 10; 4, 14. Gal. 1, 1. I Kor. 6, 14; 15, 15. II Kor. 1, 9; 4, 14; 13, 4. Röm. 6, 4; 8, 11. Eph. 1, 20. Selbst Röm. 1, 4, wo der Gedanke erwartet wird, dass Christus kraft des ihm einwohnenden Heiligkeitsgeistes

zur Auferstehung gelangt, wird vielmehr Gott als der genannt, der ihn auf Grund der Auferstehung von den Toten eingesetzt hat. Darum preist der Apostel Eph. 1, 19 ff. die überschwengliche Grösse der Macht Gottes uns gegenüber, „den Gläubigen, nach der Erweisung der Stärke seiner Kraft, die er wirksam gemacht hat in Christus, indem er ihn von den Toten erweckte und ihn zu seiner Rechten setzte im Himmel.“ Aber die Allmacht Gottes, die auf die Beseligung der Menschen abzielt, wird auch daraus erkannt, dass der gesamte Verlauf des Christenstandes, dass alles gottwohlgefällige Thun der Menschen der Wirkung Gottes zugeschrieben wird. Es können hier nur einzelne Stichproben gegeben werden. Fast jede Seite der paulinischen Briefe legt Zeugnis dafür ab, dass der Apostel, wo er nicht auf seine Messiaspredigt zurückgreift oder als Seelsorger spricht, die Allwirksamkeit Gottes unbedingt anerkennt. „Die er aber vorherbestimmt hat, diese hat er auch berufen; und die er berufen hat, diese hat er auch gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt hat, diese hat er auch verherrlicht“ Röm. 8, 30. Umfassender kann man nicht das ganze Christenleben als Werk Gottes beschreiben. Gott hat den Apostel berufen Gal. 1, 15 f. Dem Schöpfungsruf am ersten Tage vergleicht er das Erlebnis seiner Bekehrung II Kor. 4, 6. Kraft nicht von dieser Welt erfüllt ihn I Kor. 2, 6, Kraft Gottes wirkt in ihm und durch ihn I Thess. 1, 5. I Kor. 2, 4 f. II Kor. 4, 7. Seine Berufsthätigkeit steht unter einem innern Zwang, sie ist gottgewirkt I Kor. 9, 16 f. Gott schafft den unvergleichlich herrlichen Triumphzug des Evangeliums II Kor. 2, 14. Gal. 2, 7—9. Aber diese Aussagen müssen verallgemeinert werden. Die christlichen Gemeinden heissen *ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ*, d. h. welche Gott zugehören, aber auch, die durch ihn ins Leben gerufen worden sind. Das Christenleben erscheint überhaupt als neue Schöpfung Gal. 6, 15. II Kor. 5, 17, der Gläubige ist Gottes Werk Röm. 14, 20, Gott ist der Schöpfer des neuen Menschen Kol. 3, 10. Eph. 4, 24, Gottes Geschöpfe sind die Christen, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, welche Gott bereitet hat, dass wir in ihnen wandeln Eph. 2, 10. Von Gott her sind die Christen in Christo Jesu I Kor. 1, 30, vgl. 15, 10, Gott schafft das Wollen und das Vollbringen Phil. 2, 13. Der Glaube ist gottgewirkt I Thess. 1, 5 f. Röm. 12, 3. Phil. 1, 29. I Kor. 2, 5, ferner nach den Briefeingängen, wo Gott für den Christenstand gedankt wird; der Geist ist eine Gabe Gottes an den Christen, die Heiligung der Christen also Gottes Werk I Kor. 1, 2. 30; 6, 11. Röm. 6, 19. Gott wird kturch den Geist der Weisheit und Offenbarung seine vollkommene Erkenntnis Eph. 1, 17. Phil. 3, 15. Das Christentum ist nach I Kor. „Weisheit Gottes“, nach Röm. „Gerechtigkeit Gottes“.

Beides ist aber nicht auf eine Eigenschaft Gottes zu beschränken, sondern die Weisheit wie die Gerechtigkeit Gottes sind bestimmt, auf den Menschen überzugehen. Es ist jedoch zu beachten, dass sowohl I Kor. 1, 18. 24 *(θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν)* wie Röm. 1, 16 f. *(δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν . . . δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται)* diese Bethätigungen Gottes in innere Beziehung zu seinem Allmachtswirken gesetzt werden. I Kor. 4, 7 fragt der Apostel: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest"; es sind Verschiedenheiten der Kraftwirkungen, aber es ist derselbe Gott, der alles in allem wirkt I Kor. 12, 6. Gott waltet als Herr über allen Gliedern der christlichen Gemeinde und durchwaltet sie, so dass ihre Lebensbethätigungen sein Werk sind Eph. 4, 6. In nichts anderem als der durchdringenden Allmachtswirkung Gottes haben ihren Grund die Forderungen, unablässig zu beten I Thess. 5, 17. Kol. 4, 2 u. ö., für alles I Thess. 5, 18 und allezeit Eph. 5, 20 Gott zu danken II Kor. 4, 15; 9, 15. Röm. 14, 6. Kol. 3, 17 u. ö. Der Apostel ist aber weit davon entfernt, mit dieser Anschauung von der Allwirksamkeit Gottes die menschliche Freiheit auszulöschen. Ohne dass er nach einem gedankenmässigen Ausgleich oder einer psychologischen Vermittlung zwischen beiden Vorstellungsreihen gesucht hätte, fügen sie sich, wie zahlreiche Stellen seiner Briefe beweisen, ihm ohne Widerspruch in einander, z. B. Phil. 2, 12. 13. II Thess. 3, 2ᵇ gegenüber V. 1. 2ᵃ. I Kor. 6, 11 (Wechsel zwischen Medium und Passivum); 12, 31 mit V. 6—11; 13, 12. II Kor. 5, 14. Röm. 12, 6 ff.; 6. 13. 16. Phlm. 4 mit 6.

In allen diesen Gedankengängen blickt Jesu Gottesglaube durch. Was der Apostel als seinen tiefsten religiösen Besitz offenbart, hat sich ihm in dieser Eigenart doch erst auf Grund seiner Abhängigkeit von Christus gestaltet.

Dies gilt auch von dem zusammenfassenden und bezeichnendsten Ausdruck für das Ineinander der göttlichen Allmacht und der göttlichen Liebe, für die göttliche Gnade, *χάρις*. Diesem Wort[1]) hat erst Paulus die christliche Prägung gegeben.[2]) Der ATlichen *χάρις* ist das spezifisch Soteriologische fremd. חֶסֶד, was noch am ersten mit *χάρις* wiedergegeben werden könnte, ist in LXX meist mit *ἔλεος* übersetzt. Aber *ἔλεος* ist das Erbarmen über den Zustand menschlichen Elends, *χάρις* ist das huldvolle Verhalten von Person zu Person, das freie, erbarmungsvolle Sichniederneigen Gottes zu den sündigen Menschen. Und dies ist ja in der That der Grundgedanke des göttlichen Liebes-

[1]) *χάρις* und *χαρίζεσθαι* kommen bei Mt. Mr. nicht vor, *χάρισμα* nur bei Paulus und I Petr. 4, 10.

[2]) Vgl. Haupt zu Kol. 1, 2, S. 2 f. Anm., Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch, s. v. *χάρις*, auch Trench, Synonyms of the New Testament, s. v.

werkes, wie es Jesus erfasste und durchführte. Der Apostel hat also in dem Begriff der göttlichen Gnade treu zusammengefasst, was sein Herr gebracht hatte.

Ein Ausfluss der göttlichen Gnade ist, wie es die Erwählung Israels war Röm. 11, 5 f., so das Erlösungswerk Gottes in Christus Röm. 3, 24. II Kor. 6, 1. Gal. 2, 21. Gnade heisst daher auch die Zueignung dieses Heils durch Gott II Kor. 9, 14. Röm. 6, 1. Die Gnade Gottes beruft den Menschen in sein Reich Gal. 1, 15. II Thess. 2, 16. I Kor. 1, 4. Röm. 11, 29. Eph. 2, 5; der Christenstand ist ein Werk der Gnade Gottes I Kor. 15, 10. Röm. 5, 2. Gal. 5, 4. Phil. 1, 7. diese muss die Christen also darin erhalten I Thess. 1, 1; 5, 28 und überhaupt in den Briefeingängen und Briefschlüssen. Wie daher der Apostel das Gesetz, die Sünde, den Tod u. a. personifiziert, so auch die Gnade Röm. 6, 14 f. Gnade sind ihm besondere Liebeswerke wie die Kollekte I Kor. 16, 3. II Kor. 8 und 9, Berufsaufgaben wie das Apostelamt Gal. 2, 9. I Kor. 3, 10. Röm. 1, 5; 12, 3; 15, 15. Eph. 3, 2, die verschiedenen Gaben der Christen zum Dienst an der Gemeinde Röm. 12, 6. I Kor. 1, 7; 7, 7; 12, 4. 9. 28. 30. 31. I Tim. 4, 14; Gerechtigkeit Röm. 5, 15. 17. 20 f. und ewiges Leben Röm. 6, 23 sind Gaben der Gnade Gottes. Darin zeigt sich Gottes Allmacht und Herrschaft, dass er die Macht der Gnade siegreich zur Geltung bringt Röm. 5, 17. 21. So darf das ganze christliche Heil im Sinne des Apostels als göttliches Gnadenwerk betrachtet werden. Denn der Glaube an den Liebeswillen Gottes ist der tiefste Kern auch des paulinischen Gottesgedankens. Die vollkommene, mit aller Fülle Gottes erfüllende Gotteserkenntnis ist nichts anderes als die Erkenntnis der alles überragenden Liebe Christi Eph. 3, 18 f. I Kor. 2, 11 f. geht die Aussage über die durch den Geist gewirkte Erkenntnis des Wesens Gottes über in die Aussage von der Erkenntnis der uns von Gott geschenkten Gnadengüter, oder genauer, der Empfang des göttlichen Geistes hat den Zweck, den Menschen in die Erkenntnis der Heilsgaben Gottes zu setzen. Daher ist auch die paulinische Rechtfertigungslehre durchaus beherrscht von dem Gedanken der Gnade. Kein Mensch darf sich vor Gott rühmen Röm. 3, 27; 4, 2, der Werkgerechte steht in konträrem Gegensatz gegen die göttliche Gnade. Der ganze christliche Heilsprozess kann beschrieben werden als eine Reihe von ineinandergreifenden Wirkungen Gottes, ohne dass von dem menschlichen Verhalten die Rede wäre Röm. 8, 30. Nicht einmal der Glaube, das Gegenteil aller verdienstlichen Leistung, braucht dabei in Rechnung gestellt zu werden, vgl. Röm. 5, 15—21. Auf den schärfsten Ausdruck bringt der Apostel die Gnadenwirkung Gottes im Rechtfertigungsgedanken, wenn er sagt, dass Gott den Gottlosen

gerecht spricht Röm. 4, 5. Hat er dies gethan, so steht er uns allezeit als der *δικαιῶν* zur Seite, auf ihn dürfen wir uns unbedingt verlassen. Von seiner Liebe scheidet uns nichts Röm. 8, 31—39, wen Gott gerecht spricht, den wird er auch gerecht machen Röm. 5, 18f.

Dass in dem Gedanken der Praedestination die göttliche Gnade die Oberhand behält, wurde schon dargelegt. Aber noch deutlicher tritt dies zu Tage in der engeren Vorstellung der Erwählung. Man mischt derselben ein ungehöriges Element bei, wenn man, wie es so oft geschieht, und wie auch Titius[1]) es wieder gethan hat, die göttliche Vorherbestimmung auf ein göttliches Vorherwissen, eine vorgängige göttliche Erkenntnis der inneren Wesensbeschaffenheit des Menschen zurückführt. Der Erwählungsgedanke hat gegenüber dem Gedanken der Praedestination das Unterscheidende, dass er vom Heilsbewusstsein ausgeht und die Kehrseite, die Verwerfung, ausser Betracht lässt. Daher erscheint er unverkürzt nur dann, wenn er ohne Bezugnahme auf eine bestimmte Beschaffenheit des Menschen alle Wirkung der allmächtigen Gnade Gottes zuweist. *εὐδοκία* Eph. 1, 5. 9. Phil. 2, 13, *εὐδοκεῖν* Gal. 1, 15. I Kor. 1, 21; 10, 5. Kol. 1, 19, göttliche Willensentscheidung nach der Seite ihres inneren Wohlgefallens ist es, die in dem Handeln Gottes an den Menschen in die Erscheinung tritt. An allen diesen Stellen wird, zum Teil sogar sehr deutlich, Gottes Wille als Heils- und Gnadenwille erfasst, und selbst in der einzigen Stelle I Kor. 10, 5, wo von dem Gericht Gottes über das Wüstenvolk die Rede ist, zeigt die Form des Ausdrucks *(οὐκ . . εὐδόκησεν ὁ θεός)*, dass ein anderes Handeln als aus *εὐδοκία* Gottes Heilswillen erst abgerungen werden muss. Auch *προορίζειν* I Kor. 2, 7. Röm. 8, 29f. Eph. 1, 5. 11, *πρόθεσις* Röm. 8, 28; 9, 11. Eph. 1, 11; 3, 11. II Tim. 1, 9, *προτίθεσθαι* Eph. 1, 9 drücken eine Vorherbestimmung des Menschen zum Heil aus; von *ἐκλογή*, *καλεῖν* u. a. nicht zu reden.

Selbst im Vergeltungsgedanken ist beim Apostel nach I Kor. 3, 15; 10, 22; 11, 21f. 27—34, vgl. II Thess. 3, 14f. I Kor. 5, 5. II Kor. 2, 5—11; 10, 8; 13, 10 die erbarmende und verzeihende Liebe Gottes übergeordnet. In der Schilderung von der göttlichen Gerichtsvergeltung Röm. 2, 7—10 wird am Anfang und am Ende die Verheissung des ewigen Lebens und der Herrlichkeit ausgesprochen, das verurteilende Gericht aber nur mitten inne erwähnt.

Die überwältigende Erfahrung von der Gnade Gottes in Christus, die Paulus in seiner Bekehrung gemacht hat, und der Bruch mit seinen bisherigen Lebensidealen und mit seiner ganzen Vergangen-

[1]) II, S. 39f.

heit hat ihn aber zu einer von Jesus abweichenden Schätzung des geschichtlichen Gnadenwaltens Gottes geführt. Jesus sieht in der Geschichte und in der Natur Gottes Liebesoffenbarung. Er sieht auch das Unvollkommene und hat einen so starken Eindruck von der Sünde, dass er in der Hinwegräumung derselben seine Lebensaufgabe erblickte. Aber durch sein messianisches Thun bringt er nur das zur Vollendung, was im AT schon bestand und wirksam war. Paulus dagegen, wenngleich auch er Ansätze zu einem solchen Verständnis zeigt,[1]) scheidet auf das schärfste die vorchristliche und die christliche Zeit. Vor Christus war Gesetzesherrschaft Gal. 3, 23. Röm. 6, 14 f.; 7, 4 f., diese aber war Sündenherrschaft Gal. 3, 22. Röm. 4, 15; 7, 7 f. Mit Christus beginnt erst die Zeit der Herrschergewalt der Gnade Röm. 6, 14 f.; 5, 20 f. Die Menschheitsgeschichte vor Christus, handle es sich um Juden oder Heiden, verläuft unter einem einheitlichen Schema Röm. 5, 12—21; 7, 4—6. 7—13; 1, 18—3, 20. Gal. 4, 1—3. 9 *(πάλιν)*. Gott hat die Menschheit tief in die Sünde versinken lassen, ja er hat das Gesetz gegeben, um die Sünde zu mehren Röm. 5, 20. Gal. 3, 19. 22. I Kor. 15, 56. Röm. 4, 15; 7, 13; 3, 19 f. und die königliche Herrschaft der Sünde aufzurichten Röm. 5, 21. 14; 6, 12. Aber auch diese nicht nur das jüdische Bewusstsein seiner Zeit tief verletzende, sondern auch uns nur aus der individuellen und zeitgeschichtlichen Bedingtheit des Apostels verständliche Geschichtsbetrachtung ist im Grund doch nur eine eigentümliche Form für die Gnadenlehre des Apostels. Denn entworfen ist sie von dem Gedanken aus, dass der Gang der Geschichte so geordnet worden sei, um der die Sündenmacht weit überragenden Gnade Gottes das Feld freizumachen, auf dem sie ihre Herrschaft voll entfalten könne Röm. 5, 20 f.; 11, 12. 15, vgl. Gal. 3, 23.

Zum Schlusse sei hier Erwähnung gethan der Behauptung Wendts,[2]) die volle Erkenntnis des rein geistig-ethischen Wesens Gottes und die Gewissheit, dass nach dem Wesen Gottes sich auch die von Gott geforderte reale Gerechtigkeit richten müsse, sei bei Paulus gemäss seiner Beurteilung der Wertlosigkeit des Ceremonialgesetzes neben dem Liebesgebot zu vermissen. Die Befreiung der Christen vom jüdischen Ceremonialgesetz hat nämlich nach Wendt der Apostel in der Aufhebung der rechtlichen Gesetzesordnung durch

---

[1]) Abraham Typus des christlichen Heils Gal. 3. Röm. 4; die NTliche Gemeinde als Fortsetzung der ATlichen Theokratie Eph. 2, 12. 19. Röm. 11, 16; die Sohnesstellung des Volkes Israel Röm. 9, 4. 13, vgl. 2, 18—20; 3, 2. II Kor. 11, 22; der praeexistente Christus beim Wüstenzug I Kor. 10, 1—4, in der Weltschöpfung I Kor. 8, 6. Kol. 1, 16; Isaak *κατὰ πνεῦμα* geboren Gal. 4, 29.

[2]) ZThK 1894, S. 23.

Christus erblickt. Der Christ also, welcher durch ceremonialgesetzliche Ordnungen selbständig das Heil verdienen wollte, trat damit aus der Gnadenordnung heraus. Kann aber der gnadenmässig für gerecht erklärte Mensch kraft der Geistverleihung die Gesetzesforderungen Gottes erfüllen (Röm. 8, 4), so hätten sich auch die ceremonialen Ordnungen mit dem Bewusstsein erfüllen lassen, dass der Christ vielmehr erst auf Grund der Gnadenordnung zu ihrer rechten, Gott wohlgefälligen Erfüllung befähigt sei. Doch wird Wendt mit diesem Einwand schwerlich dem Apostel gerecht. Die Aufhebung der rechtlichen Gesetzesordnung ist nach Paulus dadurch vollzogen worden, dass Christus der Herrschaft des Fleisches ein Ende gemacht und die Herrschaft des Geistes aufgerichtet hat. Daher ist denn auch im Galaterbrief von 3, 3 an *πνεῦμα-σάρξ* der beherrschende Gegensatz, an dessen Stelle schon im Galaterbrief zum Teil, dann aber im Kolosserbrief der des Kosmisch-Irdischen und des Supranatural-Pneumatischen tritt. Gerade deshalb hat, wie beide Briefe zeigen, die Erfüllung des Ceremonialgesetzes vor Gott keinen Wert, sie führt vielmehr von Gott ab, weil der Apostel das christliche Heil als durchaus supranatural-pneumatisches fasst, welches durch Wertschätzung irdischer Dinge beeinträchtigt wird. Ein Hinausschreiten über Jesus liegt insofern allerdings bei Paulus vor, als er in seinen Urteilen über die Dinge dieser Welt durch das Wesen des erhöhten Christus bestimmt wird, wodurch dieselben unter eine etwas andere Beleuchtung treten, als wenn man ihnen, wie Jesus es gethan hatte, mit innerem Freiheitsbewusstsein gegenüber stand. Aber auch bei Jesus findet sich nicht die Anweisung zur rechten gottgefälligen Erfüllung des Ceremonialgesetzes, wohl aber eine Beurteilung ähnlich wie sie Röm. 14. Kol. 2 vorliegt.

Der Gottesglaube des Apostels käme aber unvollständig zur Darstellung, wenn nicht nunmehr noch die göttliche Herrschaftsübung Christi mit einbezogen würde. Auch hier kann es sich jedoch, wenn der Rahmen unserer Untersuchung nicht überschritten werden soll, nur um die Hervorhebung der hauptsächlichsten Gesichtspunkte, nicht um eine erschöpfende Darstellung handeln.

Hatte Jesus die im AT von Gottes Wirken erhofften Heilsthaten auszuführen unternommen, so tritt bei Paulus entsprechend dem in Christi Tod und Auferstehung liegenden Fortschritt seiner Heilswirksamkeit noch stärker der Gedanke des göttlichen Waltens Christi hervor. Paulus bezieht Worte, die im AT von Gott handeln, auf Christus II Thess. 1, 8. 9 f. 12. I Kor. 1, 31; 2, 16; 10, 22. II Kor. 3, 16; 8, 21; 10, 17. Röm. 10, 16. Phil. 2, 10 f., Eph. 4, 8, zweifelhaft ist I Thess. 4, 6. Eine der gebräuchlichsten Bezeichnungen Christi beim

Apostel ist ὁ κύριος,[1]) der Name, mit dem die LXX vorwiegend das nicht ausgesprochene יהוה wiedergeben. Es ist nicht nur in den Thessalonicherbriefen an mehreren Stellen zweifelhaft, ob mit κύριος Gott oder Christus gemeint sei; auch noch I Kor. 10 begegnet mehrfacher Wechsel in der Beziehung von κύριος auf Christus und auf Gott. Christus kommt, mag Paulus ihn auch nicht ausdrücklich θεός nennen, göttliche Verehrung zu II Thess. 1, 9f. Röm. 10, 13. Phil. 2, 10. II Tim. 4, 18 wird ihm ein Doxologie gewidmet, wie sonst Gott. Eine Bezeichnung der Christen ist „die den Namen unseres Herrn Jesu Christi anrufen" I Kor. 1, 2, ähnlich Röm. 10, 12f. II Tim. 2, 22. Christus thront, nachdem er über alle Himmel emporgeschritten ist Eph. 4, 10, zur Rechten Gottes als Teilhaber des göttlichen Gnadenwaltens über den Gläubigen Röm. 8, 34ff., er hat aber auch die Kraft, sich alles unterthänig zu machen Phil. 3, 21. Ihm soll sich beugen jedes Knie im Reiche der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen Phil. 2, 10, er ist Herr über jede Herrschaft und Gewalt und Macht und gebietende Kraft und jeden Namen, der nicht allein in dieser Weltzeit, sondern auch in der zukünftigen genannt wird Eph. 1, 20f. Kol. 2, 10. Der ATliche Tag des Herrn, der Gerichtstag, ist sein Tag geworden I Thess. 5, 2. II Thess. 1, 10; 2, 2. I Kor. 1, 8 u. ö. Christus wird, wenn er, begleitet von seinen heiligen Engeln I Thess. 3, 13. II Thess. 1, 7. 10 erscheint, das Weltgericht vollziehen. Vor seinem Thron müssen alle erscheinen II Kor. 5, 10. Dann wird er kraft seiner Allwissenheit als Herzenskündiger die verborgenen Ratschläge der Herzen offenbar machen I Kor. 4, 5, das Verdammungsurteil sprechen über die, welche Gott nicht kennen und das Evangelium verworfen haben II Thess. 1, 8, vgl. Kol. 3, 24. Eph. 6, 8f., mit dem Hauch seines Mundes den „Gottlosen" vernichten II Thess. 2, 8, an den Gläubigen aber seine rettende Thätigkeit ausüben I Thess. 1, 10. Röm. 5, 9. Er vermittelt die Totenauferstehung I Thess. 4, 14 und die Begabung mit ewigem Leben I Kor. 15, 22. Phil. 3, 21, vgl. I Thess. 4, 17; 5, 10. II Kor. 4, 14; 5, 8. Phil. 1, 23. Kol. 3, 4; nach einer andern Wendung der eschatologischen Vorstellung wird er die Herrschaft führen, bis er alle Feinde zu seinen Füssen gelegt hat I Kor. 15, 25ff.

Die Herrschaftsübung Christi versteht der Apostel ebenso wie Jesus selbst im religiösen Sinne, die politischen Messiasgedanken sind ausgeschieden. Die Feinde, um deren Niederwerfung es sich handelt, sind Sünde und Tod, sowie die Mächte, welche durch dieselben herrschen. An ihre Stelle sollen treten Gerechtigkeit und

---

[1]) S. S. 37ff.

Leben und durch dieselben die volle Gottesherrschaft. Sünde und Tod sind die gegenwärtigen Herrschermächte auf Erden Röm. 5, 14. 17. 21; 6, 12; 7, 13. Engelgewalten und daemonische Mächte sind es gewesen, unter deren Knechtung damit die Menschen standen Gal. 3, 19; 4, 3. 9. Kol. 2, 15. 20. Durch Christi Opfertod aber ist die Sünde kraft göttlichen Urteils vernichtet Röm. 8, 3 und dem Tode der Stachel ausgebrochen worden I Kor. 15, 56. Durch seinen Tod für unsere Sünden hat Christus uns jetzt schon aus dem gegenwärtigen bösen Aeon herausgerissen Gal. 1, 4, uns aus der Gewalt der Finsternis befreit Kol. 1, 13, indem er die über „diesen Aeon" gebietenden Mächte ihrer Gewalt entkleidete Kol. 2, 15, vgl. Eph. 2, 2f. Freilich stehen die Gläubigen, mag Jesus auch den Sieg bereits entschieden haben, in jenem Kampfe noch, so lange sie in diesem Leben sind Eph. 6, 10ff. Röm. 16, 20 und bedürfen daher seines hülfreichen Eintretens für sie Röm. 8, 34. Das Ziel der Geschichte ist, dass Christus den Tod als letzten Feind besiegt I Kor. 15, 26 und dass, wie die Sünde in dem Tode ihre Königsgewalt bethätigt hat, so auch die Gnade herrscht durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben. Dies aber wird vollbracht werden durch Jesum Christum, unsern Herrn Röm. 5, 21. Daher kann als entscheidende Norm nicht nur die Ehre Gottes genannt werden II Kor. 1, 20; 4, 15. Phil. 1, 11; Eph. 1, 6. 12. 14. 18; 3, 16, sondern auch diejenige Christi II Kor. 4, 4; 8, 19. II Thess. 1, 11f., vgl. Phil. 4, 19.

Zahlreich sind ferner die Aussagen des Apostels betreffend die gottgleiche Herrschermacht Christi über die gegenwärtige Gemeinde. Die Berufung zum Christenstand geht nach paulinischer Vorstellung von Gott aus. Dennoch heissen Röm. 1, 6 die Christen *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, ähnlich *ὁ ἐν κυρίῳ κληθείς* I Kor. 7, 22. Denn Gott hat die Christen berufen *ἐν χάριτι Χριστοῦ* Gal. 1, 6. *προσλαμβάνεσθαι* (*πρόσλημψις*) von der Annahme zum Glauben wird von Christus Röm. 15, 7, wie von Gott Röm. 11, 15; 14, 3 ausgesagt. Der Apostel führt sein apostolisches Amt bald auf Gott Gal. 1, 16. II Kor. 5, 18f. Kol. 1, 25. Eph. 3, 7, bald auf Christus zurück II Kor. 5, 20; 10, 8; 13, 10. Röm. 1, 5. Phil. 3, 12. Die Apostel wirken, wie einem jeden der Herr gegeben hat I Kor. 3, 5. II Kor. 10, 17f. Röm. 15, 16—21. Sie sind wie Gottes II Kor. 6, 4. I Thess. 3, 2 (nach gewöhnlicher Lesart), so Christi Diener I Kor. 3, 5. II Kor. 11, 23. Kol. 1, 7. I Tim. 4, 6. Christus verteilt die Dienste in seiner Gemeinde I Kor. 12, 5. Eph. 4, 7, wirkt alles in den Seinen II Kor. 13, 3. Röm. 14, 4; 15, 18f. Kol. 1, 29. Der Christenstand geht ebenso auf Gott wie auf Christus zurück I Kor. 7, 17. Daher ist er Gottes- wie Christusdienst I Thess. 1, 9f. Gal. 1, 10. Röm. 14, 18. Eph. 6, 6, Leben und Frucht-

tragen für Gott und Christus Gal. 2, 19. II Kor. 5, 15. Röm. 6, 11—13; 7, 3 f.; 14, 4. 6—9. In Christus hat Gott seine ganze Fülle wohnen lassen Kol. 1, 19; 2, 9. Daher eignet ihm wie Gott *δύναμις* II Thess. 1, 7. I Kor. 1, 24; 5, 4; 15, 24. Eph. 1, 20 f.; 4, 8. 10, die den Apostel wie die Schechina Gottes überschattet II Kor. 12, 9, und nicht minder göttliche *χάρις*. So namentlich in den Briefeingängen, wo Jesus Christus neben Gott genannt erscheint und Gnade und Friede von Gott und Christus gewünscht wird, und in den Briefschlüssen, wo fast durchweg nur die Gnade Christi erfleht wird I Thess. 5, 28. II Thess. 3, 18. Gal. 6, 18. I Kor. 16, 23. Röm. 16, 20. Phil. 4, 23, dazu Kol. 4, 18 und Past. *ἡ χάρις* absolut. Aber auch sonst spricht der Apostel öfters von der Gnade Christi II Thess. 2, 16. Gal. 1, 6. II Kor. 8, 9. Röm. 1, 5; 5, 15 u. ö. Der heilige Geist ist bald Geist Gottes, z. B. I Kor. 2, 10 ff. II Kor. 3, 3. Röm. 8, 9, bald Christi Geist Gal. 4, 6. II Kor. 3, 17 f. Röm. 8, 9. Phil. 1, 19; Christus schreibt mit dem Geist des lebendigen Gottes II Kor. 3, 3. Weitere Allmachtsübungen Christi an den Seinen sind es, wenn er dem Apostel Reisen zu seinen Gemeinden ermöglicht I Thess. 3, 11. I Kor. 4, 19; 16, 7, wenn er schon in diesem Leben züchtigt und straft I Kor. 11, 32. Krankheit abzuwenden vermag II Kor. 12, 8, die Herzen lenkt II Thess. 3, 5, die Liebe der Christen stärkt I Thess. 3, 12 f., treu macht I Kor. 7, 25. Phil. 3, 12. Eph. 5, 14, tröstet und zu allem guten Wort und Werk stärkt II Thess. 2, 16 f., vor dem Bösen bewahrt II Thess. 3, 3, fest und untadelig bis zur Parusie erhält I Kor. 1, 8, vgl. I Thess. 3, 12 f. Daher rühmt sich der Christ wie Gottes Röm. 5, 11; 3, 27; 4, 2, vgl. 15, 17, so Christi I Kor. 1, 31; 15, 31. II Kor. 10, 17. Phil. 1, 26; 3, 3. So wechselt denn auch der Apostel bisweilen mit der Beziehung auf Gott und auf Christus ab. Das Citat Jes. 45, 23, welches Röm. 14, 11 seiner ursprünglichen Bedeutung entsprechend auf Gott bezogen wird, ist Phil. 2, 10 f. auf Christus angewendet. Röm. 14, 6—12 beginnt der Apostel mit dem Wort: „Wer isst, isst dem Herrn, denn er dankt Gott; und wer nicht isst, isst dem Herrn nicht und dankt Gott“ (vgl. aber I Kor. 10, 31). Dann kommt das schöne Wort, dass wir im Leben und Sterben dem Herrn angehören; hierauf aber begründet der Apostel die Warnung vor dem Richten damit, dass wir alle vor Gottes Richterstuhl erscheinen müssen. II Kor. 5, 20 schreibt er: „Für Christus nun ziehen wir aus als Gesandte, indem Gott durch uns auffordert; wir bitten für Christus, lasst euch mit Gott versöhnen“.

Mit allen diesen Aussagen über die Göttlichkeit Christi soll jedoch das Verhältnis der Subordination unter Gott nicht angetastet werden. Die Gottesanschauung des Apostels ist monotheistisch.

Dies wird oft nachdrücklich geltend gemacht. Einer ist Gott, der über den Juden wie über den Heiden waltet Röm. 3, 29 f. (vgl. Mt. 5, 45). Mag es auch viele sogenannte Götter und Herren im Himmel und auf Erden geben, für die Christen giebt es nur einen Gott *(ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεός)* I Kor. 8, 5 f. Gott ist der Erste und der Letzte, Ursprung und Ziel I Kor. 8, 6. Röm. 11, 36. Christ werden heisst, dem lebendigen und wahren Gott dienen und seinen Sohn vom Himmel erwarten, den er von den Toten auferweckt hat I Thess. 1, 9 f. Das ganze Heilswerk Christi geht schliesslich doch auf Gott zurück, z. B. Röm. 3, 25; 5, 10 f.; 8, 3. II Kor. 5, 18 ff. Kol. 1, 19 f. (s. S. 159 f.). Christus ist doch nur der „Sohn", das von Gott über alles eingesetzte Haupt Eph. 1, 10. Wenn in ihm das All seinen Bestand hat, durch ihn und auf ihn hin geschaffen ist Kol. 1, 16 f., so muss das nach dem Zusammenhang verstanden werden. Diese Praedikate gelten von Christus nur, weil er Abbild des unsichtbaren Gottes und Erstgeborener aller Kreatur ist 1, 15, und weil es Gottes Wohlgefallen gewesen ist, die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnen zu lassen 1, 19. Auch in den beiden andern Briefen aus der gleichen Epoche kommt die Unterordnung Christi unter Gott deutlich zum Ausdruck. Nach Phil. 2, 9—11 ist es Gott gewesen, der Christum über die Maassen erhöht, ihm den Namen über alle Namen geschenkt und ihn zum Herrn gemacht hat. Das Bekenntnis „Herr ist Jesus Christus" ist ein Bekenntnis zur Ehre Gottes *(εἰς δόξαν θεοῦ πατρός)*. Im Epheserbrief kommt es sehr deutlich zum Ausdruck, dass das Heilswerk Christi von Gott geordnet ist zu seiner Ehre 1, 6. 12. 14, dass Gottes Macht an Christus sich überreich erwiesen hat 1, 19 ff. Ebenso heisst 3, 19 das Ziel, dem alles zugeführt wird, „dass ihr erfüllt werdet zur ganzen Fülle Gottes." Das kann über alles Bitten und Verstehen nach seiner Allmacht wirken Gott, dem Ehre gebührt nicht nur in der Gemeinde, sondern auch „in Christo Jesu" 3, 20 f. Wenn trotz diesem strengen Monotheismus der Apostel das Walten Christi als ein göttliches darstellt und Christus unmittelbar neben Gott stellt, so darf dies als Beweis für die ausserordentliche Wirkung betrachtet werden, welche von dem erhöhten Christus auf den Apostel ausgegangen ist, nicht minder aber für den Eindruck, den das geschichtliche Leben Jesu auf Paulus gemacht hat. Schon dies Leben ist dem Apostel ein unmittelbar göttliches erschienen.

Bereits aus diesem Grunde würde daher die Vorstellung des Apostels von Christi Praeexistenz erklärlich werden. Sie hatte aber ausserdem wohl in Aussagen Jesu wie Joh. 8, 58 einen festen Anhalt. Zudem lagen in der jüdisch-hellenistischen Bildung des Apostels

Anknüpfungspunkte für diese Anschauung. Es bleibt aber bemerkenswert, dass die Praeexistenz Christi bei Paulus nirgends selbständige Bedeutung hat, sondern überall nur gelegentlich erwähnt wird, freilich immer als keines Beweises bedürftige Voraussetzung. Der Heilsgedanke ist es, der die Seele des Apostels erfüllt und dem er den gesamten Vorstellungsinhalt seines Geistes unterordnet und dienstbar macht. Paulus war nicht Religionsphilosoph, sondern Apostel und Theolog. Daher ist es ihm selbstverständlich, dass der, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, von Ewigkeit her eine Existenz in wesentlicher Einheit mit Gott geführt hat. Nach I Kor. 8, 6 ist Christus als Mittler der Schöpfung gedacht; wenigstens verlangt diese Deutung das dem *ἐξ οὗ τὰ πάντα* entsprechende *δι' οὗ τὰ πάντα*. Und doch wird sie sofort wieder fraglich, da mit *εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός* und *ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* an den postexistenten Christus, den Schöpfer und Herrn seiner Gemeinde, gedacht zu werden scheint. Auch in Kol. 1, 15—18, der reichsten Aussage des Paulus über die Praeexistenz Christi, ist der Postexistente vielmehr Ausgangs- wie Zielpunkt der Erörterung, und es wird bei einzelnen Ausdrücken immer fraglich bleiben, ob der Praeexistente oder der Postexistente gemeint ist. Daher dürfen die Aussagen dieser Stelle über die Weltschöpfung durch Christus, über Christus als den, in dem alles seinen Bestand hat, und Christus als das Weltziel, nicht zu stark im kosmologischen Sinne ausgenutzt werden. Es sind überwiegend Glaubensaussagen, aber diese sind unter dem Drucke der Auseinandersetzung mit einem Weltbilde, welches die centrale Stellung Christi zu gefährden schien, zu einer — gleichfalls zeitgeschichtlich bedingten — christlichen Gesamtanschauung von der Welt ausgestaltet worden.[1]) Gal. 4, 4. II Kor. 8, 9. Röm. 1, 3; 8, 3. Phil. 2, 6—10 enthalten nichts von einer Bedeutung Christi im Zustande der Praeexistenz, wohl aber I Kor. 10, 4. Dagegen wird I Kor. 15, 45—49 nur irriger Weise als Aussage über die Praeexistenz des himmlischen Menschen verstanden.[2])

### 2. Das Reich Gottes.

In der Verkündigung Jesu steht die Vorstellung vom Reiche Gottes in innigster Beziehung zum Gottesglauben. Da der Apostel sich in so weitgehender Abhängigkeit von Jesu Gottesanschauung befindet, wie soeben dargelegt wurde, so ist zu erwarten, dass auch der Inhalt der Reichspredigt Jesu in seiner Lehre wiederkehrt. Dem scheint nun freilich die Thatsache zu widersprechen, dass „Reich

[1]) Vgl. meine Schrift: Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, S. 44—46.

[2]) S. den Nachweis in der soeben angeführten Schrift, S. 34—44.

Gottes“ nicht ein Hauptbegriff der paulinischen Theologie ist. Der Terminus kommt bei Paulus im ganzen nur 12 ×, dazu 2 × Past. vor.

Dennoch geht aus mehreren Wendungen hervor, dass in dem grundlegenden christlichen Unterricht des Paulus von diesem Reich Gottes eindringlich die Rede war: „Ich sage euch zuvor, wie ich euch zuvor gesagt habe, dass, die solches thun, das Reich Gottes nicht erben werden“ Gal. 5, 21; „Wisset ihr nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden? Irret euch nicht: weder Hurer noch Götzendiener u. s. w. werden das Reich Gottes erben“ I Kor. 6, 9 f. Auch Eph. 5, 5 verweist der Apostel die Leser darauf, sie wüssten selbst, dass die Sünden wider das 6. und 7. Gebot vom Reiche Christi und Gottes ausschliessen.[1]) Paulus kennt sehr wohl den doppelten, bald religiös-ethischen, bald eschatologischen Gebrauch des Ausdrucks „Reich Gottes“ im Munde Jesu. Nach Röm. 14, 17. I Kor. 4, 20. Kol. 1, 13 (wegen des Parallelismus von *ἐρύσατο* und *μετέστησεν*); 4, 11 besteht das Reich in einer Beschaffenheit des Herzens und des Thuns, ist also in der Gegenwart vorhanden: an den übrigen Stellen ist der Begriff eschatologisch,[2]) und zwar schlägt I Kor. 15, 24. II Tim. 4, 1 die Vorstellung der Herrschaft, I Thess. 2, 12. II Thess. 1, 5. Gal. 5, 21. I Kor. 6, 9 f.; 15, 50. Eph. 5, 5. II Tim. 4, 18 der des höchsten Gutes durch. In I Thess. 2, 12 *τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν* klingt überdies das „Einladen“ *(καλεῖν)* aus der Parabel vom messianischen Mahl Mt. 22, 3. 4. 8. 9. 14. Lk. 14, 16. 17. 24 nach.[3]) Die Reich-Gottes-Idee liegt aber auch an andern Stellen vor, wo sie nicht ausdrücklich genannt wird. Titius[4]) macht mit Recht darauf aufmerksam, dass der Orientale unsern scharfen Unterschied zwischen Familie und Staatsverband nicht kennt, dass daher die Verschiedenheit zwischen Familie und Reich für Jesu Predigt vom Reich Gottes ganz ausser acht gelassen werden muss, er ja auch von „Kindern“ einer Stadt, eines Reiches u. ä. spricht (Mt. 8, 12; 13, 38; 23, 37. Lk. 13, 34; 19, 44. Mt. 17, 25).

---

[1]) Harnack-Resch, TU V, 4, S. 312.

[2]) Wendt, S. 7 und Lehre Jesu, [2] S. 270; Nösgen, NJdTh 1895, S. 76 f.; Sturm, II, S. 14.

[3]) Dalman, Die Worte Jesu, S. 97.

[4]) II, S. 32, wohl nach Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung [3] II, S. 297. Zweifelhaft aber ist die von Ritschl ebenda behauptete Anlehnung des Apostels an die Vorstellung vom Reiche, wenn Paulus Phil. 1, 11. Röm. 6, 22. Gal. 5, 22. Eph. 5, 9, vgl. Jak. 3, 18. Hebr. 12, 11, die Gerechtigkeit unter dem Bilde der Frucht darstellt. Es ist ja möglich, dass die Säemannsparabel bei dem erstgenannten Bild nachwirkt, unrichtig aber ist nach Amos 6, 13 (12). Prov. 3, 9; 11, 30; 13, 2. Ps. 1, 3; 57 (58), 11 die Behauptung Ritschls, dass im AT dieser Sprachgebrauch nicht begründet sei. Die Wurzeln dieser Ausdrucksweise des Apostels können also auch im AT liegen.

Paulus wird daher nicht nur, wo er aus dem griechischen Sprachgebrauch den Begriff des Bürgers übernommen hat Phil. 1, 27 *(πολιτεύεσθε)*; 3, 20 *(ἡμῶν τὸ πολίτευμα)*. Eph. 2, 12 *(πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ)*; 2, 19 *(συμπολῖται)* oder Gal. 4, 26 ff. (die Kinder des oberen Jerusalem), sondern überall, wo er von Gottes Kindern redet (vgl. auch *οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ* Eph. 2, 19, *ἐν οἴκῳ θεοῦ* 1 Tim. 3, 15), von der Vorstellung des Reiches Gottes beeinflusst sein. Ferner nennt der Apostel seinen Berufsdienst II Kor. 3, 9 einen Dienst der Gerechtigkeit wohl deshalb, weil er dabei die Relation zwischen Gerechtigkeit und Reich Gottes dachte.[1]) Dass die Gegensätze, in denen dieser Gedanke zum Ausdruck kommt, bei Paulus etwas andere sind als bei Jesus, hebt die Abhängigkeit des Apostels nicht auf.[2]) Eine Anspielung auf die Gleichnisse Jesu vom Gottesreich, so Mt. 13, 1—9. Mr. 4, 1—9. Lk. 8, 4—8 vom viererlei Acker, ist wohl auch I Kor. 3, 9 anzuerkennen, wo Paulus die Gemeinde „Gottes Ackerland“ *(θεοῦ γεώργιον)* nennt, oder wenn ihm seine apostolische Thätigkeit ein Säen geistlicher Gabe ist I Kor. 9, 11. An dieser Stelle, wie Gal. 6, 7 f. II Kor. 9, 6, stehen sich *σπείρειν* und *θερίζειν* gegenüber, allerdings wird es vom Christen ausgesagt. Aber der Apostel gebraucht nur an den genannten Stellen (vgl. noch I Kor. 15, 36—44 *σπείρειν*) diese Bilder und nur in der Anwendung auf den Erfolg des Christenlebens. Eigentümlich ist, dass Röm. 14, 17 *οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* nicht nur an Mt. 6, 33, besonders in der Fassung von *B ζητεῖτε πρῶτον τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*,[3]) sondern auch an Lk. 17, 21 *(ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν)* und die Seligpreisungen des Matthäus erinnert *(βασιλεία τῶν οὐρανῶν* Mt. 5, 3. 10, *δικαιοσύνη* V. 6. 10, *εἰρηνοποιοί* V. 9, *χαίρετε* V. 12). I Kor. 15, 50 mag Anspielung auf Mt. 22, 30 par. sein, trotzdem dort das Reich nicht ausdrücklich erwähnt wird. Ob Gal. 5, 21. I Kor. 6, 9 f. Eph. 5, 5 *βασιλείαν τοῦ θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν* in Verbindung mit einem „Lasterkatalog“ ein bestimmtes, uns dann wohl nicht (vgl. Mt. 15, 19. Mr. 7, 21 f.) erhaltenes Herrenwort zu grunde liegt,[4]) ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln.

Aber so klar die aufgeführten Spuren die Vertrautheit des Apostels mit diesem evangelischen Überlieferungsstoff beweisen, so ist damit noch nicht Antwort auf die Frage gegeben, warum beim Apostel „Reich Gottes“ nicht auch Hauptbegriff der Verkündigung geworden sei. Schwerlich dürfte hierbei von Belang sein

---

[1]) Ritschl, a. a. O. S. 299.

[2]) Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre [1] 1899, S. 345 ff.

[3]) *δικαιοσύνη* hier wie dort = menschliche Lebensgerechtigkeit.

[4]) Vgl. Sturm, II, S. 14.

die Vieldeutigkeit des Ausdrucks oder die Gefahr der Missdeutung im politischen Sinne.[1] Jenes nicht, da Vieldeutigkeit der gebrauchten Begriffe gerade eine Eigentümlichkeit der paulinischen Theologie ist, dies nicht, denn Menschenfurcht, wo es sich um die ihm von Gott und Christus aufgetragene Predigt handelte, kannte Paulus nicht. Hat Jesus es gewagt, mit seiner Predigt vom Reiche Gottes aufzutreten, so hätte es in seiner Nachfolge sein Apostel auch gethan. Paulus hat — was Titius aber auch durchaus anerkennt — im Anschluss an Jesus alles National-Jüdische und alles Politische aus seiner christlichen Reich-Gottes-Idee ausgemerzt. Auch bei ihm hat das Reich Gottes ausschliesslich religiöse Bedeutung; es ist der Zustand der Gottesherrschaft und begreift zugleich die Güter in sich, an denen die Glieder des Reiches Anteil bekommen. Die Apostelgeschichte legt Zeugnis dafür ab, dass des Paulus Predigt von seinen Feinden im politischen Sinne missdeutet worden ist (17, 7; 16, 21); es kommt aber doch immer zur Geltung, dass der Apostel der Träger einer ausschliesslich religiösen Predigt ist. Man kann von dieser Seite dem Apostel ebensowenig etwas anhaben, als vorher seinem Meister.

Der Grund, weshalb Paulus die Reichspredigt Jesu nicht fortgesetzt hat, ist von ihm selbst II Kor. 1, 20 angegeben worden:[2] „Wie viele Verheissungen Gottes sind, in ihm ist das Ja." Die Hoffnungen der Juden waren auf das Kommen des Reiches gerichtet. Das Reich Gottes sollte alle ihre politisch-eudaemonistischen Träume verwirklichen. An diese Erwartung hatte Jesus angeknüpft: auch er hatte das Kommen des Reiches Gottes gepredigt. Aber er hat diese Vorstellung mit neuem Inhalt erfüllt. Er that das, weil er die Verwirklichung des Reiches an seine Person geknüpft wusste, weil er in sich alle die Kräfte trug, die durch ihn Besitz der Menschen werden sollten. Er war nicht nur der zukünftige König des Gottesreiches, sondern wo er war, da war schon das Reich. Seine irdische Lehr- und Erzieherthätigkeit läuft darauf hinaus, die Jünger für das Verständnis dieses Gedankens vorzubereiten; sein Handeln als Erlöser knüpft die Vollendung des Reiches noch enger an seine Person. Daher zielt schon die Predigt und das Wirken des irdischen Jesus auf die Ablösung der Predigt vom Reiche durch diejenige von ihm als dem Messias oder Heiland. Dieser Umschwung konnte aber erst eintreten mit der Durchführung des Messiaswerkes und mit seiner Vollendung als Messias, nach seiner Auferstehung und der

---

[1] Titius, II, S. 33.

[2] Cremer, S. 345.

Erleuchtung der Jünger durch den Geist.[1]) Wiederum ist es der Apostel Paulus gewesen, der den Meister richtig verstanden und die notwendige Folgerung gezogen hat. Nicht eine Brechung oder Zurückstellung der ursprünglichen Idee vom Reiche Gottes liegt bei ihm vor,[2]) sondern die sichere Erkenntnis, dass die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* Röm. 14, 17 seit Christi Erhöhung zum Herrn gleichbedeutend ist mit *δουλεύειν τῷ Χριστῷ* Röm. 14, 18. Die Christen wissen sich von Gott versetzt in das Reich seines lieben Sohnes *(εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ)* Kol. 1, 13.

### 3. Die Vollendung des Heils.

Die Form, in der Jesus die Heilsvollendung vorgestellt hat, ist die eschatologisch-apokalyptische. Jesus hat die zeitgenössische Anschauung von der baldigen Aufrichtung des Gottesreiches geteilt, vom Anfang seines Wirkens an bis in die letzten Zeiten seines Lebens. Er trat auf mit der Botschaft: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ Mt. 4, 17. Mr. 1, 15, und noch vor dem Hohenpriester kleidete er den Gedanken seines alsbaldigen Kommens als Messiaskönig in die danielisch-apokalyptische Vorstellung Mt. 26, 64. Mr. 14, 62. Lk. 22, 69. Und wenn anders wir berechtigt sind, den Inhalt der sogenannten synoptischen Apokalypse Mt. 24, 4—36. Mr. 13, 5—32. Lk. 21, 8—33 auf Jesus selbst zurückzuführen, so hat er auch die Vorzeichen seiner Parusie in den Farben der jüdischen Eschatologie geschildert. Wenn darüber aber auch zur Zeit das Urteil nur ein hypothetisches sein kann, so viel darf wohl als wahrscheinlich gelten, dass auch er sein Kommen in Machtfülle durch Zeiten der Trübsale, Verfolgungen, Not und des Abfalls und das Auftreten von Pseudochristi und Pseudopropheten Mt. 24, 24. Mr. 13, 22 eingeleitet gedacht hat. Er scheint aber auch die Zerstörung des Tempels Mt. 24, 1—3. Mr. 13, 1—4. Lk. 21, 5—7 und den Untergang Jerusalems Lk. 23, 28—30; 19, 41 ff. im Zusammenhang mit seiner Parusie geweissagt zu haben. Darauf weisen Mt. 26, 61. Mr. 14, 58. Apg. 6, 14.

Trotz des Gesagten war der Inhalt seiner Reichserwartung ein originaler und unjüdischer. Er hat die jüdische Eschatologie entnationalisiert, und er hat sie vergeistigt. Er wollte nicht den Triumph der jüdischen Theokratie über die Reiche der Welt heraufführen: sein Reich, obwohl vom Himmel auf die Erde niedersteigend, war

[1]) Kähler, Gehört Jesus in das Evangelium, S. 22: „Die Reichspredigt ist die verhüllte Selbstaussage, das Evangelium von Christo ist die enthüllte und voll entfaltete Selbstaussage“.

[2]) Ritschl a. a. O., S. 297.

nicht von dieser Welt. Das Gericht, dessen Morgenrot mit seinem Auftreten anbrach, sollte nicht Israel Recht schaffen gegenüber seinen Feinden und der Heidenwelt, es galt dem Volke Israel selbst. Es galt dem Einzelnen, es war an individuelle Bedingungen geknüpft, die aus seinem Gottesbewusstsein und Gottesglauben hergeleitet waren, und angesichts deren jegliche nationale Beschränktheit hinfallen musste. Glied des Reiches konnte nur der werden, dessen Grundzug das Streben zu Gott hin war. Was Jesus brachte, ging die Menschheit, nicht allein das jüdische Volk an. Es richtete an jede Menschenseele die Frage, ob sie ihr Leben auf die allein richtige Grundlage gestellt habe, auf Gott.

War aber das Hungern und Dürsten nach der Gottesgerechtigkeit das Element der wahren Frömmigkeit, war dementsprechend Gottesgemeinschaft das höchste Gut des Reiches, so ergab sich mit Jesu Auftreten noch ein weiteres: es wird die jüdisch-eschatologische Vorstellung auch insofern durchbrochen, als das zeitliche Schema entwertet wird. Tritt an die Stelle des politischen Gedankens der rein religiöse, tritt in seiner Person das religiöse Verhältnis in absoluter Weise in die Erscheinung, und ist er selbst der Vermittler dieses Verhältnisses für die Menschen, so bleibt das entscheidende Gut des Reiches nicht ausschliesslich der Zukunft vorbehalten, sondern es ragt in die Gegenwart herein, es wird schon in diesem Leben genossen. Und so finden wir es in der That in Jesu Verkündigung. Er unterlässt es nicht, die eschatologische Stimmung als Antrieb zur Busse, zum Ernst, zur Wachsamkeit, zur Treue, zum Gebet zu benutzen; aber die baldige Erwartung der Parusie führt ihn nicht zur Geringschätzung der Dinge dieser Welt, des Lebens in der Gegenwart, der dem Menschen hier gestellten Aufgaben, sondern es gilt, schon in dieser Welt Gottes Gedanken zur Ausführung zu bringen, als Gottes Kind nach Gottes Willen zu handeln, in seiner Gemeinschaft zu stehen und sein Reich auszubreiten. Als klassisches Beispiel für diese Seite der Predigt Jesu steht — neben mehreren Gleichnissen — die Bergpredigt da. Hier wird überall eine Gottes Willen entsprechende Bethätigung der Reichsgenossen in dieser sündigen Welt verlangt, der Reichsgedanke spielt nur in den Seligpreisungen eine Rolle, die Eschatologie tritt ganz zurück.

Noch deutlicher aber erscheint die Durchbrechung der eschatologisch-apokalyptischen Vorstellung darin, dass die Heilsvollendung auch supranatural-pneumatisch gedacht wird. Mit der Gewissheit des ihm beschiedenen Todesleidens war Jesu die andere Gewissheit unlöslich verbunden, dass sein Tod eine notwendige Bedingung zur Vollendung des Gottesreiches sei. Er wusste, dass er aus dem Tode

als Sieger hervorgehen und dann noch viel wirksamer, ja dann erst entscheidend für die Aufrichtung des Reiches wirken werde. Darum hat er ja die danielische Bezeichnung „Menschensohn“ für sich gewählt. Dieser Überzeugung ist das schon citierte Wort vor dem Hohenpriester entsprungen. Jesus hat die bestimmte Hoffnung gehabt, dass er dann alsbald *(ἀπ' ἄρτι)* Mt. 26, 64 zur Aufrichtung des Reiches wiederkommen werde. Eben dahin weisen auch Worte wie Mt. 16, 28. Mr. 9, 1. Lk. 9, 27. Mt. 10, 23. Mt. 24, 34. Mr. 13, 30. Lk. 21, 32. Ohne dass er mit dieser Vorstellung einen Ausgleich gesucht hätte, hat er aber auch die Hoffnung der Auferstehung in kürzester Frist, am dritten Tage oder nach drei Tagen, ausgesprochen Mt. 16, 21. Mr. 8, 31. Lk. 9, 22 u. ö. Im Zustande himmlischer Erhöhung hat er jedoch schon vor seinem Kommen über seinen Jüngern mit seiner Macht walten wollen, wie aus der Abendmahlsstiftung, der Zusage der Geistesverleihung und daraus hervorgeht, dass den Jüngern nach seiner Erhöhung dasjenige offenbar werden sollte, was sie an ihm bei seinen Lebzeiten nicht verstanden hatten. Hier ist also der Gedanke deutlich der des Gegensatzes der himmlischen und der irdischen Welt. Wie wenig sich im Geiste Jesu die Parusievorstellung und die Auferstehungshoffnung gestossen haben, geht aus den die Stiftung des christlichen Bundesmahles begleitenden Worten hervor. Die Jünger sollen nach seinem Hingange das Herrenmahl feiern zur steten Aneignung des Heilswertes seines Todes, den er ihnen nur als der nach dem Tode wieder lebendig Gewordene verbürgen konnte. Die Einsetzung dieses Mahles aber hat Jesus mit einem Wort abgeschlossen, welches auf seine Parusie und die Errichtung des Reiches hinblickt. „Wahrlich ich sage euch, dass ich nicht mehr trinken werde von dem Gewächs des Weinstocks, bis zu jenem Tage, wann ich es neu trinken werde im Reiche Gottes“ Mr. 14, 25. Mt. 26, 29. Lk. 22, 18.

Der Apostel Paulus hat als Pharisäer selbstverständlich auch das messianische Hoffnungsbild der Pharisäer in seinem Geiste getragen. Die charakteristischen Abweichungen von demselben, die wir beim Apostel finden, dürfen wir daher in der Hauptsache auf christliche Einflüsse zurückführen. Es kämen auch Elemente der griechischen Bildung in Betracht. Allein solche waren in das Weltbild des Pharisäismus bereits aufgenommen, somit in der jüdischen Eschatologie eingebürgert, und dann gehört die Frage der Heilsvollendung so unmittelbar zu den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens, dass der Apostel die Antwort auf sie schwerlich wo anders gesucht hat als im Bestand und in der Konsequenz der Christusüberlieferung. Um so sicherer aber ist Paulus in der Eschato-

logie von Jesus abhängig, als die entscheidendsten Übereinstimmungen zwischen Jesus und ihm in diesem Vorstellungsgebiet nachweisbar sind.

Der Glaube an das apokalyptisch-eschatologische Kommen des Reiches hat auch den Apostel zu allen Zeiten erfüllt. In den uns erhaltenen Briefen ist er verfolgbar von I Thess. (1, 10; 3, 13; 4, 13 bis 5, 10. 23) bis zu Eph. (1, 14. 18. 21; 4, 30; 5, 5. 14) und Past. (I Tim. 6, 14. II Tim. 4, 1. 8. Tit. 2, 13). Wie Jesus, so erwartet Paulus das Kommen des Reiches in Herrlichkeit bald. Er fasst sich und die meisten damaligen Christen zusammen *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου* I Thess. 4, 15, vgl. I Kor. 15, 51. Mag auch die Hoffnung, die Parusie zu erleben, dem Apostel im Verlaufe seines Lebens schwankend werden I Kor. 15, 31 f. II Kor. 1, 9. Röm. 8, 36. II Kor. 5, 1 ff. Phil. 1, 20 ff.; 2, 17, die Gewissheit bleibt: der Tag des Herrn rückt immer näher Röm. 13, 11 f., מָרַן אֲתָא „der Herr kommt" I Kor. 16, 22, „der Herr ist nahe" Phil. 4, 5. Die Vorzeichen der Parusie sucht der Apostel wie Jesus einerseits auf politischem Gebiet II Thess. 2, 1—12. Es wird aber hier — und damit berührt sich Paulus näher mit dem Judentum — der Blick auf das Römerreich gerichtet; dies wird jedoch als eine den „Gottlosen" hindernde Macht verstanden. Ferner liegt hier nicht die Erwartung von Pseudochristi und Pseudopropheten zu grunde,[1]) sondern als entscheidender Feind tritt eine Verkörperung der Macht der Gottlosigkeit und des Verderbens auf II Thess. 2, 3 ff. Andrerseits aber denkt Paulus die letzten Zeiten, die *ὠδῖνες* Mt. 24, 8. Mr. 13, 8, wie Jesus als Zeiten der *θλῖψις* I Kor. 10, 11—13; 7, 26—31, wo V. 28 Anspielung auf Mt. 24, 19. Mr. 13, 17. Lk. 21, 23 (wehe den Schwangern und Säugenden) und V. 26 die *ἐνεστῶσα ἀνάγκη* Wiederaufnahme des *ἀνάγκη* Lk. 21, 23 ist, vgl. Lk. 14, 26. An die *ὀργή*, welche *τῷ λαῷ τούτῳ* Lk. 21, 23 in Aussicht gestellt wird, erinnert I Thess. 2, 16 *ἔφθασεν δὲ ἐπ᾽ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος*. Vielleicht sind hierher auch Stellen wie I Thess. 3, 3 f. Kol. 1, 24 zu rechnen. In diesen Gedankenkreis gehört es auch, dass Paulus, und zwar in verschiedener Weise Röm. 1, 18—32; 3, 19. 20, vgl. 5, 20 f., und Röm. 9—11. I Thess. 2, 15. 16, die Steigerung der Sünde als Vorbereitung der Gnaden-

[1]) Doch macht Sturm II, S. 35 mit Recht darauf aufmerksam, dass auch Mt. 24, 23—25. Mr. 13, 21—23 die falschen Christi und Propheten durch *σημεῖα* und *τέρατα* selbst die Auserwählten zu verführen im stande sein sollen = II Thess. 2, 9 *κατ᾽ ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους*, ferner, dass das Stichwort *πλανᾶν* Mt. 24, 4. Mr. 13, 5. Mt. 24, 11. 24 in *ἐνέργειαν πλάνης* II Thess. 2, 11 wiederkehrt, endlich, dass (vgl. Resch TU X, 2, S. 286) eine Parallele zwischen Mt. 24, 12 und II Thess. 2, 3 ff. besteht, da das Endziel der Wirksamkeit auch der falschen Propheten in der *ἀνομία* besteht.

offenbarung Gottes fasst, vgl. Mt. 24, 10—13. 24. Mr. 13, 22. Das *ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν* Lk. 21, 24 drückt in fast gleichen Worten den gleichen Gedanken aus wie Röm. 11, 25 *ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ*.

Eine Reihe weiterer eschatologischer Aussagen nehmen Bezug auf Worte Jesu. I Kor. 11, 26: „Denn so oft ihr dies Brot esset und den Kelch trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis dass er kommt“, spielt an auf Mt. 26, 29. Mr. 14, 25. Lk. 22, 18 und zeigt, dass schon die dem Apostel zugängliche evangelische Überlieferung dies Wort im unmittelbaren Anschluss an die Einsetzung des Abendmahls hatte. Jesus hatte Mt. 22, 44. Mr. 12, 36. Lk. 20, 42 f. seine Anwartschaft auf das messianische Königtum mit Ps. 110, 1 begründet. Das gleiche Citat wendet Paulus I Kor. 15, 25 auf Christi Messiasherrschaft an. Wenn der Menschensohn zum Gericht kommt, wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit niederlassen *(καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ)*, und dann werden vor ihm *(ἔμπροσθεν αὐτοῦ)* alle Völker versammelt werden Mt. 25, 31 f. Auch Paulus sagt II Kor. 5, 10 *τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ.* Jeder wird dann davontragen *(ἵνα κομίσηται)*[1]) den ihm entsprechend seinem Thun in seinem Leibesleben zukommenden Lohn II Kor. 5, 10. Das ist übereinstimmend mit Röm. 2, 6 = Mt. 16, 27 (= Ps. 62, 13). Matthäus steht zwar mit dem Wortlaut dieses Citats gegenüber den Parallelen allein, doch ist damit Jesu Sinn getroffen. Erinnert doch Paulus mehrfach, und zwar mit einer fast stereotypen Formel (Gal. 5, 21. I Kor. 6, 9 f. Eph. 5, 5), sogar mit Hinweis auf den gegebenen Anfangsunterricht Gal. 5, 21, an die Ankündigung, dass grobe Sünder das Reich Gottes nicht erben werden. Wenn die Heiligen nach Paulus I Kor. 6, 2 f. die Welt richten werden und dies Gegenstand des christlichen Anfangsunterrichtes ist *(οὐκ οἴδατε)*, so liegt schwerlich Bezugnahme auf Dan. 7, 22 vor, sondern vielmehr auf Mt. 19, 28 *(οἱ ἀκολουθήσαντές μοι)*. Lk. 22, 30.

Hinsichtlich der Form, in der die Parusie Jesu erwartet wird, beruft sich Paulus in einer so feierlichen Weise wie sonst nirgends wieder auf ein Wort Jesu *(τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου* I Thess. 4, 15). Wir haben also schwerlich ein Recht, in den solchergestalt eingeleiteten Belehrungen Eintragungen aus der jüdischen Apokalyptik in die christliche zu erblicken, sondern, wenn auch die quellenkritische Frage betreffend Mt. 24 par. kaum lösbar erscheint,

---

[1]) Vgl. auch das *κομίζεσθαι* vom Ergebnis des Gerichts bei Paulus Kol. 3, 25. Eph. 6, 8, welches auf das *κομίζεσθαι* Mt. 25, 27 (so nur hier in den Synopt.) zurückgehen kann.

so liegen doch wohl I Thess. 4, 15 ff. authentische Vorstellungen Jesu über die Art seiner Parusie vor. Paulus hätte die Gemeinde in jenem Hauptartikel christlichen Glaubens nicht mit nur aufgeputzten jüdischen Erwartungen abgespeist, und er hätte sich so feierlich auf den Herrn nicht berufen können, ohne der Zuverlässigkeit der Überlieferung sicher zu sein. Das citierte Wort Jesu hat zwar sicher nur den Inhalt, „dass wir, die Lebenden, die Überbleibenden bis auf die Parusie des Herrn, den Entschlafenen nicht zuvor kommen werden“ V. 15; es besagt also nichts über die eigentliche Form der Parusie. Allein die Begründung, die Paulus giebt und die gerade erläutert, inwiefern das Wort seine Richtigkeit hat, wird mit so bestimmtem Anspruch auf Geltung vorgetragen, dass geschlossen werden muss, Paulus stellt auch diese Belehrung unter die Autorität des Herrn selbst. Bestätigt wird dies Urteil durch das Zusammenstimmen dieser Überlieferung mit der synoptischen. Jesus kommt in den Wolken des Himmels I Thess. 4, 17 = Mt. 24, 30. Mr. 13, 26. Mt. 26, 64. Mr. 14, 62. Lk. 21, 27; in der Begleitung der Engel I Thess. 4, 16. II Thess. 1, 7 [1]) = Mt. 16, 27. Mr. 8, 38. Lk. 9, 26. Mt. 25, 31; unter Posaunenschall erfolgt die Sammlung der Gläubigen I Thess. 4, 16. I Kor. 15, 52 = Mt. 24, 31 (*ἐπισυναγωγή* II Thess. 2, 1 = *ἐπισυνάξουσιν* Mt. 24, 31), die auf der Erde zerstreut gedacht sind Mt. 24, 31, nach Paulus aber auf Wolken, entgegen dem Herrn in die Luft entrafft werden I Thess. 4, 17. Vielleicht aber ist in dem *εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου* doch ein Nachklang an Mt. 25, 1 *εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου* und *εἰς ἀπάντησιν* V. 6. Auch in den Mahnungen an die Gläubigen zum rechten Verhalten angesichts der nahenden Parusie finden sich mit den eschatologischen Partieen in den Evangelien übereinstimmende Angaben namentlich I Thess. 5, 1—10, wo schon das *περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν* V. 1 das Stichwort Mt. 24, 36 *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας* aufnimmt, vgl. Apg. 1, 7. Ja, man kann sagen, dass der Zusammenhang der Darstellung Mt. 24, 36—25, 10 geradezu in I Thess. 5, 1—10 vorzuschweben scheint.[2]) Sagt Paulus I Thess. 5, 2 „Ihr selbst wisst ja genau, dass der Tag des Herrn also kommt wie ein Dieb in der Nacht“, so bezieht er sich auf die gegebene sorgfältige Unterweisung über diesen Punkt. Diese hat aber das auch Apk. 3, 3; 16, 15. II Petr. 3, 10 benutzte Wort Mt. 24, 43, vgl.

[1]) Ob I Thess. 3, 13 hierher gehört, kann mit Sicherheit nicht entschieden werden. Der paulinische Sprachgebrauch zeugt dagegen, da *οἱ ἅγιοι* dem Apostel sonst die Christen sind; aber nach I Thess. 4, 15 ff. II Thess. 1, 7 ist es weitaus das wahrscheinlichste, dass *πάντες οἱ ἅγιοι* 3, 13 die Engel sind wie Sach. 14, 5 *ἥξει κύριος ὁ θεός μου καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ᾽ αὐτοῦ*.

[2]) Vgl. die Nebeneinanderstellung dieser Parallelen bei Paret JdTh 1858, S. 55.

Lk. 12, 39, zur Grundlage.[1]) Der Gedanke des plötzlichen Eintretens der Parusie, wenn man sich in Frieden und Sicherheit glaubt I Thess. 5, 3, ist verwandt Mt. 24, 38f. 42—51. Lk. 17, 26—30. Die Mahnung zur Wachsamkeit (*γρηγορῶμεν* I Thess. 5, 6) und Nüchternheit (*νήφωμεν* V. 6. 8, *οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν* V. 7), vgl. I Kor. 16, 13. Eph. 6, 18, hat ihr Vorbild an dem *γρηγορεῖτε οὖν* Mt. 24, 42; 25, 13. Mr. 13, 35. 37, vgl. Lk. 12, 35. 37, und an dem bösen Beispiel des Knechtes, der mit den Trunkenen (*μετὰ τῶν μεθυόντων* Mt. 24, 49, *μεθύσκεσθαι* Lk. 12, 45) trinkt Mt. 24, 48—51. Lk. 12, 45f.,[2]) ferner Lk. 21, 34 (*μήποτε βαρηθῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ*). Im Zusammenhange dieser Lukasstelle vgl. auch *καὶ ἐπιστῇ ἐφ' ὑμᾶς αἰφνίδιος ἡ ἡμέρα ἐκείνη ὡς παγίς* V. 34f. mit *τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐπίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ* I Thess. 5, 3.

Endlich gehört in diesen Gedankenkreis die Vorstellung des Apostels von der Palingenesie der Schöpfung. Auch das Judentum erwartet einen neuen Aeon. Das Ende der Schöpfung steht bevor, sie ist alt geworden, ihre Jugendkraft ist vorüber, die gegenwärtige Zeit ist voller Rätsel, die Ernte des Bösen reift immer mehr heran.[3]) Jesus teilte mit den Propheten (Jes. 66, 22) und mit seiner Zeit die Erwartung einer neuen Welt Mt. 19, 28; 26, 29 par.; aber auch darin ist bei ihm der Gedanke der religiösen Vollendung der durchschlagende. Es soll alles neu werden und eine verklärte Gestalt erhalten. Aber es wird nur der ursprünglich beabsichtigte schöpferische Gedanke in jeder Beziehung zur vollen Ausführung gebracht werden, indem Sünde und Vergänglichkeit ihrer Macht beraubt werden.[4]) Dieser Hoffnung giebt auch der Apostel Ausdruck Röm. 8, 19—22. Auch er erwartet eine herrliche Neugestaltung der Welt, denn die jetzige ist bereits im Vergehen begriffen I Kor. 7, 31. Der Eitelkeit, der Herrschaft der Vergänglichkeit soll die Schöpfung entnommen und zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes erhoben werden. Das ist schwerlich Rückgang auf Sap. Sal. 1, 13. 14,[5]) vielmehr weitere Verfolgung des eschatologischen Gedankens in der Wendung,

---

[1]) Zum Bilde I Thess. 5, 4 vergleicht Zahn, Einl. I, S. 159 Joh. 12, 35.

[2]) Das Widerspiel, *ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος* Mt. 24, 45. Lk. 12, 42 (*οἰκονόμος*), vgl. Lk 16, 3 *οἰκονόμος*, V. 8 *φρονίμως*. V. 10 *πιστός*, ist wohl das Vorbild von I Kor. 4, 2 *ὧδε λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ*.

[3]) Gunkel, Einleitung zum vierten Buch Esra, in den Pseudepigraphen des Alten Testaments ed. Kautzsch S. 337.

[4]) Titius, I, S. 185. 23f. 142ff.

[5]) Titius, II, S. 67, nach Grafe, Theol. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet. S. 280.

die Jesus ihm gegeben hatte. Jesus hatte über die Natur in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht pessimistisch geurteilt, und die wegen *εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* Röm. 8, 21 im Hintergrund stehende Pneumavorstellung des Apostels hat er ja gleichfalls nicht geteilt. Nichtsdestoweniger hat Paulus den Gegensatz nur verschärft, der Grundgedanke ist auch bei Jesus der, dass der gegenwärtige Zustand der *κτίσις* ungöttlich sei.

So stark Paulus nach dem Dargelegten nicht nur als Sohn seiner Zeit und seines Volkes, sondern auch in der Nachfolge Jesu im Banne der eschatologischen Weltbetrachtung steht, so zeigt doch seine Anschauung von der Heilsvollendung auch ganz ähnliche Abwandlungen und Durchbrechungen dieses Schemas wie diejenige Jesu. Es ist die Parusie des Herrn Jesu, die der Apostel erwartet. Dieser aber wird nicht ein politisches Reich aufrichten, sondern die vollkommene Gottesherrschaft. Wie für Jesus, so ist auch für Paulus Gott Anfang und Ende, Ursprung und Ziel so des Menschen wie des *κόσμος* I Kor. 15, 28. Röm. 11, 36. I Kor. 8, 6. Gefiel sich die jüdische Eschatologie darin, Israels Weltherrschaft auszumalen, und ist sie neben allem sittlichen und religiösen Ernst nicht frei von sinnlichem Eudaemonismus, so tritt bei Paulus — wie bei Jesus — die religiöse Erfassung des Reiches voll und rein hervor. Das zeigt sich unwiderleglich darin, dass ihm Herrlichkeit oder Leben das höchste Heilsgut ist, *δόξα*, die Erscheinungsform Gottes, *ζωή*, derjenige Inhalt des Seins, welcher Gott im Unterschiede vom Menschen auszeichnet. Damit hat aber Paulus, seinem Herrn getreulich folgend, die entscheidende Wendung zum Individualismus des Heils vollzogen. Denn jenes Gut kann wohl vielen innerhalb einer Gemeinschaft zukommen, allein es ist eine persönliche Gabe, sie wird dem Einzelnen zugeeignet. Das Bild des Vaters findet hier seine erhabenste Anwendung, der Sohn und der Vater, und wir die Brüder des Erstgeborenen Röm. 8, 29. Da das göttliche Leben aber durch Christus vermittelt ist, so ist es dem Apostel das Leben mit Christus II Kor. 13, 4. Röm. 6, 8. Kol. 2, 13; 3, 3. 4. I Thess. 4, 17. Phil. 1, 23.

Die Begabung mit dem ewigen Leben vollzieht sich durch die Auferweckung von den Toten. Über diese hat Paulus am ausführlichsten I Kor. 15 gehandelt. Dort bringt er nicht nur zur Geltung, dass die Thatsache der Auferstehung Jesu für den christlichen Glauben grundlegenden Wert hat, sondern er handelt auch ausführlich darüber, ob es Totenauferstehung gebe (V. 12 ff.) und wie diese zu denken sei (V. 35 ff.). Mit den gleichen Fragen, nur in umgekehrter Reihenfolge, hatte sich Jesus vor den Sadducäern auseinandergesetzt Mt. 22, 23—33. Mr. 12, 18—27. Lk. 20, 27—38. Diese

evangelische Überlieferung kennt und benutzt Paulus I Kor. 15. Es fällt schon formell auf Mr. V. 18 *οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι* = I Kor. 15, 12 *πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες* (Lk. V. 27 *τινὲς τῶν Σαδδουκαίων) ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*; ferner Mr. V. 27 der Vorwurf des Irrtums *πολὺ πλανᾶσθε*, V. 24 *οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφάς* kehrt wieder I Kor. 15, 33 *μὴ πλανᾶσθε*, und der unvermittelt I Kor. 15, 34 auftretende Vorwurf der *ἀγνωσία θεοῦ* hat sein Vorbild an Mr. V. 24 *μὴ εἰδότες . . τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ*. Aber auch in der Vorstellung der Art der Auferstehung selbst ist Paulus von Jesus abhängig. Er vertritt weder die fleischlich-sinnliche Auferstehungshoffnung des Pharisäismus, noch die spiritualistische der griechischen Bildung, sondern die mitten inne stehende von einer himmlischen Leiblichkeit.[1]) Hatte Jesus gesagt: „Wenn sie von den Toten auferstehen, so freien sie nicht, noch lassen sie sich freien, sondern sind wie die Engel im Himmel“ Mr. V. 25, so führt Paulus V. 42ff. aus, dass dem irdischen Leib Vergänglichkeit, Unehre und Schwachheit, dem himmlischen dagegen Unvergänglichkeit, Herrlichkeit und Kraftfülle eigne. „Wie wir getragen haben das Bild des irdischen Menschen *(τοῦ χοϊκοῦ)*, so werden wir tragen auch das Bild des himmlischen Menschen *(τοῦ ἐπουρανίου)* V. 49. Die Vorstellung vom Auferstehungsleib ist beim Apostel nur noch schärfer ausgeprägt als die von Jesus ausgesprochene; denn Paulus hat sie in die Kategorie *πνεῦμα-σάρξ* eingefügt, und das ihm vorschwebende Urbild ist kein anderes als die lichtumflossene Gestalt des ihm erschienenen himmlischen Christus. In dem letztgenannten Punkt kann man jedoch ein Hinausgehen über Jesus nur in dem Falle annehmen, wenn man die Betrachtung auf das Erdenleben Jesu beschränkt. Aber das ist nicht zulässig. Mit der himmlischen Vollendung Christi fiel erst auf sein irdisches Thun und Lehren volles Licht. Paulus konnte nicht bei dem unvollendeten Christus stehen bleiben. Daher erscheint es mir aber auch unrichtig, wenn Titius[2]) in dem Satze: „Die Speisen für den Bauch, und der Bauch für die Speisen; Gott aber wird diesen wie jene zu nichte machen“ I Kor. 6, 13 eine über Jesus hinausgehende Anschauung sieht und die Vorstellung des Apostels vom ewigen Leben für zwar geistiger, aber auch erheblich abstrakter als diejenige Jesu erklärt. Jenes, da eine aus dem Satze Mr. 12, 25 richtig gezogene Konsequenz nicht über Jesu eigne Anschauung hinauszugehen braucht, dies, da nach dem eigenen Urteil von Titius die Darstellung der Seligkeit als ein Trinken vom Gewächs des Wein-

---

[1]) Über jüdische Parallelen hierzu s. Titius, II, S. 55 Anm.

[2]) a. a. O. S. 55f.

stocks, als ein Gastmahl, als Sitzen in Abrahams Schoss, ein Symbol des Übersinnlichen ist, dessen eigentliche Bedeutung erst nach Jesu Verklärung erschlossen und damit begrifflicher Erfassung zugänglich werde.

Noch nach anderer Richtung aber scheint die evangelische Überlieferung über die Sadducäerfrage auf den Apostel bestimmenden Einfluss gehabt zu haben. Jesus folgert aus dem Wort an Mose: „Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs," dass Gott nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott sei Mr. 12, 26f.; er setzt also das Leben dieser Patriarchen bei Gott nach ihrem Tode voraus. Damit stehen in Einklang die Vorstellung von dem unmittelbar nach dem Tode erfolgenden Entrücktwerden des Lazarus in Abrahams Schoss Lk. 16, 22 und das Wort an den Schächer: „Wahrlich ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein" Lk. 23, 43. Jesus hat aber nicht den Versuch unternommen, diese Vorstellungsreihe mit der vom eschatologischen Kommen oder mit seiner Auferstehung auszugleichen. Sie stehen einfach neben einander. Das Gleiche begegnet uns bei Paulus. Auch er trägt neben der eng verbundenen Parusie- und Auferstehungserwartung die Gewissheit in sich, dass sein Sterben nicht eine Trennung von Christus bedeutet, sondern der Anfang der seligsten Gemeinschaft mit seinem Herrn sein wird. Auch Tod nicht, noch Leben wird ihn scheiden können von der Liebe Gottes in Christo Jesu, unserm Herrn Röm. 8, 38. Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Also, wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, damit er Herr über Lebende und Tote sei Röm. 14, 8. 9. Schon das irdische Leben ist ihm Christus, und das Sterben ist ihm Gewinn. Er hat die Sehnsucht abzuscheiden und mit Christus zu sein Phil. 1, 21—23.

Die Parusie- und die Auferstehungserwartung des Apostels lassen sich aber doch nicht ohne Rest ausgleichen, da in jener der Gerichtsgedanke vorherrschend ist, diese als Auferstehung zum Leben gedacht wird, ohne dass ein Gericht das Leben noch in Frage stellen könnte. Diese schon in der jüdischen Eschatologie wurzelnde Inkongruenz tritt beim Apostel noch schärfer hervor infolge der ihn erfüllenden Heilsgewissheit. Als gottgeliebter, geistbegabter Christ weiss er sich dem Gericht bereits entnommen. Die Auferstehung ist daher die Form, in welche die neue Hoffnung gekleidet wird, neben welcher der Gerichtsgedanke in christlicher Vertiefung bestehen bleibt, dem Auferstehungsgedanken aber untergeordnet wird. Da aber der eigentliche Grund der christlichen Auferstehungshoffnung

vom Apostel auch so formuliert wird, dass das Leben Christi in den Gläubigen eingeht, so lag für ihn die Konsequenz nahe, dass dies Leben auch durch den Tod nicht unterbrochen, sondern nach dem Hinscheiden fortan in Vollendung genossen werde. Mit dieser Anschauung ist auch bei ihm die eschatologische Betrachtung entscheidend durchbrochen und die transscendentale aufgenommen. Der Christus in uns macht uns nicht nur zu Anwärtern der zukünftigen Herrlichkeit, sondern er giebt uns jetzt schon Anteil an seinem supranaturalen Leben.[1]) Bereits in den älteren Briefen lassen sich die Spuren dieser Anschauungsweise verfolgen. Der *αἰὼν οὗτος (ἐνεστώς)* ist ein der jüdischen Eschatologie entlehnter Terminus zur Bezeichnung der gegenwärtigen Weltperiode in ihrer Verschiedenheit von der kommenden messianischen, dem *αἰὼν μέλλων*. Paulus gebraucht ihn Gal. 1, 4. I Kor. 1, 20; 2, 6. 8; 3, 18. II Kor. 4, 4. Röm. 12, 2. Eph. 1, 21, vgl. 2, 2; aber wenn auch die Zeitvorstellung in allen Stellen mitschwingt und Eph. 1, 21 der zeitliche Gegensatz ausdrücklich hervorgehoben wird, so wiegt doch die Vorstellung von der religiös-sittlichen Beschaffenheit vor, sowie die weitere, dass die Christen diesem Aeon entrückt und schon in der Gegenwart Glieder des Gottesreiches sind. *ὁ κόσμος (οὗτος)* ist Parallelbegriff. Als solcher wird er I Kor. 1, 20 auch genannt, und Eph. 2, 2 haben wir die Verbindung *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου*. In den Gefangenschaftsbriefen tritt dann die supranaturale Vorstellung stark hervor. Es stehen sich die obere und die untere Welt gegenüber. Das himmlische Leben eignet schon jetzt in verborgener Weise dem Christen Kol. 3, 3f., oder in umgekehrter Wendung, das Staatswesen der Christen ist im Himmel Phil. 3, 20, die Christen sind schon auferweckt und thronen im Himmel in Christo Jesu Eph. 2. 6. vgl. 1, 3. Oder aber, der Apostel führt aus, dass Christus die Fülle werden muss, die alles, also auch diese Erde, durchdringt Kol. 2, 9f.; 3, 11; 1, 19f. Eph. 1, 10. 22f.; 4, 12ff. Selbst die Pneumalehre des Apostels ist nicht ohne Belege dieser Anschauung. Zwar wird der Geist vorwiegend als Angeld der zukünftigen Herrlichkeit gefasst II Kor. 1, 22; 5, 5. Eph. 1, 14 *(ἀῤῥαβών)*. Röm. 8, 23 *(ἀπαρχή)*, um des in uns wohnenden Geistes willen wird Gott dereinst auch unsere sterblichen Leiber erwecken Röm. 8, 11. Aber Gal. 6, 8 wird der

[1]) Daneben besteht aber die transscendentale Auffassung bei Paulus auch in der Form, dass im Himmel eine Behausung für uns bereit steht, sobald das Haus unseres irdischen Leibes abgebrochen wird II Kor. 5, 1ff. Das erinnert so stark an Joh. 14, 2: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen . . ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten“, dass die Bezugnahme des Apostels auf jenes Herrenwort wahrscheinlich ist.

Gedanke ausgesprochen: Wie aus der Saat die Ernte organisch hervorwächst, so aus dem „Geiste“ das „Leben“ *(ζωή)*. Wer daher der Macht des Geistes in seinem Leben die Herrschaft gewährt, hat das ewige Leben schon als immanenten Besitz. Das Gesetz des Geistes des Lebens *(τῆς ζωῆς)* in Christo Jesu hat die Gläubigen vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit Röm. 8, 2; wenn Christus in ihnen wohnt, so ist der Geist Leben *(ζωή)* um der Gerechtigkeit willen Röm. 8, 10, vgl. *ἐν καινότητι ζωῆς* Röm. 6, 4 und II Kor. 5, 15 die Aufforderung, dass die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen. Paulus stellt den neuen Bund als den Träger der Lichtherrlichkeit Gottes hin II Kor. 3, 6 ff. Der Apostel braucht nicht wie Mose sein Antlitz zu verhüllen, um das Vergehen des darauf liegenden Glanzes zu verbergen, sondern sein aufgedecktes Angesicht spiegelt den darauf gefallenen Lichtglanz Christi zurück, ja schon im gegenwärtigen Leben steht er infolge des fortgesetzten Strahlens der pneumatischen Herrlichkeit Christi auf ihn in einem fortschreitenden Verklärungsprozess II Kor. 3, 18, vgl. 4, 4. 6. Daher ist der Mangel der Menschen im vorchristlichen Zustande, der Mangel der *δόξα τοῦ θεοῦ* Röm. 3, 23, beim Christen umgeschlagen zum beseligenden Besitz I Kor. 2, 7. Eph. 2, 18.

### 4. Die Stellung zu den Gütern dieser Welt.

Die Grenzlinien, innerhalb deren sich die Stellungnahme Jesu zu den Gütern dieses Lebens bewegt, lassen sich durch zwei Worte, die er gesprochen hat, bezeichnen. In dem einen fasst er den Eindruck zusammen, den sein Verhalten auf seine Zeitgenossen gemacht hat. Während das Volk von Johannes, der nicht ass und nicht trank, sagte: er hat einen Daemon, weiss er, dass man den Menschensohn, der isst und trinkt, für einen Fresser und Weinsäufer erklärt Mt. 11, 18 f. Lk. 7, 33 f. Wir ersehen daraus, dass die Lebenshaltung Jesu keineswegs eine asketische war und dass man, da er als Prophet Gottes galt, an seinem weltförmig erscheinenden Lebensideal Anstoss nahm, das nichts von jenen Kasteiungen und Selbstbeschränkungen wusste, wie sie namentlich die typische Erscheinung jüdischer Frömmigkeit, den Pharisäismus, kennzeichneten. In die gleiche Richtung weisen Züge wie das Wort von der Freudenzeit, so lange der Bräutigam da ist Mt. 9, 15 par.; das Wohlgefallen an edler Gastlichkeit (das Haus der Martha und Maria Joh. 11. Lk. 10, 38—42. Mt. 26, 6 bis 13. Mr. 14, 3—9); die Teilnahme an der Hochzeit zu Kana Joh. 2, 1—10; der aufgeschlossene Sinn für die Schönheit dieser Welt Mt. 6, 29; das Tragen einer kostbareren Kleidung Joh. 19, 23 f. (im

Gegensatz zum Täufer Mt. 3, 4. Mr. 1, 6); die dankbare Hinnahme der Salbung mit köstlicher, wertvoller Narde Mt. 26, 6—13. Mr. 14, 3—9 u. Ä. Andererseits hat er aber auch das herbe Wort gesprochen: „Wer zu mir kommt und hasst nicht Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder und Schwestern, dazu auch seine eigene Seele, der kann nicht mein Jünger sein" Lk. 14, 26. Und wenn man sagen wollte, dass sich darin nur die düstere Stimmung der letzten Zeiten vor der Katastrophe seines Lebens widerspiegle, so hat er schon längst vorher sich von seiner Familie losgelöst Mr. 3, 21. 31—35. Mt. 12, 46—50. Ebenso hat er Einem, der ihm nachfolgen, aber vorher seinen Vater begraben wollte, das die kindliche Pietät tief verletzende Wort zugerufen: „Lass die Toten ihre Toten begraben" Mt. 8, 21 f. Lk. 9, 59 f. und hat Selbstverleugnung bis zum Aufgeben des eigenen Ich verlangt Mt. 16, 24 ff. par.; 20, 25 ff. par.

Beide Arten von Äusserungen erfahren nun freilich eine Abmilderung. Der sterbende Jesus sorgte für seine Mutter Joh. 19, 26; Vater und Mutter ehren ist Gottes Gebot Mt. 15, 4, vgl. Mr. 7, 10; seine Jünger hat er nicht veranlasst, aus ihren Familienbanden herauszutreten. Wenn Kephas, die Brüder des Herrn und die übrigen Apostel sich sogar auf ihren Missionsreisen von ihren Frauen haben begleiten lassen I Kor. 9, 5, so sind sie im Sinne ihres Herrn zu handeln überzeugt gewesen. Die Schranken des jüdischen Volkstums hat Jesus nicht durchbrochen, der Obrigkeit und ihrer Gewalt hat er sich untergeben. Und auf die äussere Lebenshaltung hat er so wenig Wert gelegt, dass er schon in der Versuchung zur Geltung brachte, es komme allein auf das Wort Gottes an, nicht auf die Sorge für das natürliche Leben Mt. 4, 4. Lk. 4, 4; der von wirtschaftlichen Gedanken erfüllten Hausfrau hat er zugerufen: „Eins ist not" Lk. 10, 42; und in der Bergpredigt hat er alles irdische Sorgen für heidnisch erklärt Mt. 6, 25—34.

Nichtsdestoweniger behalten jene auffälligen Worte ihre Bedeutung. Mag es auch auf den ersten Blick schwierig erscheinen, so Divergierendes unter eine einheitliche Gesamtanschauung zu bringen, so wird doch auch ihr Verständnis durch den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Person unseres Herrn geöffnet: den Gottesglauben Jesu. Aus diesem folgte für die Beurteilung der Welt ein Doppeltes. Die Erde und was darinnen ist, ist des Herrn. Er hat sie dem Menschen zur Herrschaft und zur Benutzung gegeben. Ihre Güter hat daher Jesus als Gottes Gaben mit Dank gegen Gott genossen, ihren Ordnungen hat er sich als gottgewollten unterworfen. Und doch hat er sich auf der Erde als ein Fremdling gefühlt. Niemand erkannte so klar wie er, welche Schranken die

Welt in ihrem gegenwärtigen Bestande dem Kommen des Reiches Gottes zog. Darum hatte er es als die ihm gestellte Aufgabe erfasst, an die Stelle der Unvollkommenheit die Vollendung zu setzen. Wie Sünde und Krankheit sich seinem Auge überall darboten, so erkannte er auch in den Ordnungen dieses Lebens den weiten Abstand von dem Ideal, das er als vollkommene Gestaltung der Dinge in seinem Bewusstsein trug. Wollte er diese aber verwirklichen, so musste er auch zur Auflösung aller Gemeinschaftsbande auffordern, die uns in den Zusammenhang dieses Lebens einfügen.

Aus diesem positiven Ideal ergiebt sich mit völliger Deutlichkeit, dass es nicht richtig ist, die Lebenshaltung Jesu als eine weltfreudige zu charakterisieren, dass aber ganz verfehlt diejenigen urteilen, welche die tiefsten Impulse des Christentums als weltflüchtige, asketische ausgeben. Die Askese verneint, sie behauptet den Unwert der Güter an sich. Jesus jedoch hebt die irdischen Güter auf, um an ihre Stelle höhere, himmlische zu setzen; oder aber, er verlangt, dass schon in den Ordnungen dieses Lebens die Kräfte des Gottesreiches wirksam werden und die Herrschaft erlangen. Er predigt die göttliche Liebe und realisiert sie in seinem Leben voll demütigen Gehorsams und selbstlosen Dienens. Die Selbstverleugnung, die er vorgelebt hat und die er unerbittlich von einem jeden fordert, der sein Jünger sein will, gipfelt nicht in der Negation, sondern gerade sie führt zum gottgesetzten Endziel, der Rettung der Seele, zum Gewinn des höchsten, unverlierbaren Gutes, der Gottesgemeinschaft. Der Mensch gewinnt ewige Werte, welcher, von der göttlichen Liebe entzündet, die Nichtigkeit und den Unwert des eigenen Ich und aller irdischen Massstäbe erkannt hat und sich ganz in den Dienst dieser Gotteskraft stellt.

Nunmehr gehen wir dazu über, die Stellung Jesu zu den wichtigsten Gütern und Ordnungen im Einzelnen zu charakterisieren. Wir behandeln Armut und Reichtum, Ehe und Familienleben, irdischen Beruf und Kultur, Staat, Obrigkeit und Volk.

Reichtum und Armut. Jesus beurteilt den Reichtum nach ausschliesslich religiösem Massstab. Alles, was den Menschen daran hindert, Gott zu dienen, verwirft und verurteilt er. „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon" Mt. 6, 24. Lk. 16, 13. Der Mammon ist ihm nicht nur Personifikation, sondern mehr, ein mächtiger Gebieter und König, ein Götze, der Gewalt über die Menschen sucht, um sie von Gott abtrünnig und sich unterthan zu machen. Und das gelingt ihm so gut, dass Jesus einmal ausdrücklich vor seinen Jüngern ausgesprochen hat, kein Mensch sei im stande, die rechte Stellung zum irdischen Besitz zu gewinnen Mt. 19, 26. Mr. 10, 27.

Lk. 18, 27. Also auch die Armen nimmt er nicht aus. Das kann auffallen, da er anderwärts die Armen als die eigentlichen Anwärter des Himmelreichs selig preist Mt. 5, 3; 11, 5. Lk. 7, 22; 4, 18. Es ist aber der damalige, schon in den prophetischen Büchern des AT und der Psalmen begründete Sprachgebrauch zu berücksichtigen, dem zufolge die anâvîm zugleich die religiös Empfänglichen sind. Wenn also Jesus den Armen das Himmelreich verheisst, so ist das im Sinne von Mt. 5, 3 zu verstehen, es ist die *πτωχεία τῷ πνεύματι* gemeint. Wo dagegen im Lukasevangelium die Anschauung begegnet, dass der Arme um seiner Armut willen selig gepriesen wird,[1]) da liegt eine Vergröberung der ursprünglichen Überlieferung vor. Nicht jedoch kann ich eine solche in der Bezeichnung *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* (gen. qual.) 16, 9 erblicken. Das Attribut besagt nichts anderes als *μαμωνᾶς* ohne Zusatz Mt. 6, 24, der Genetiv drückt die Anwendung auf den in der Parabel gesetzten Fall aus. Der Mammon ist der die Welt beherrschende Götze, weil die Reichen ihr Herz an ihre Habe hängen und auch die Armen durch die Sorge um Unterhalt und Erwerb ihm dienstbar werden. Nicht nur, weil sie im Verhältnis viel mehr gegeben hatte als die andern, wird die arme Witwe Mr. 12, 43 f. als Vorbild hingestellt, sondern weil sie sich alles des Wenigen, was sie besass, entäussert hatte *(πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν, ὅλον τὸν βίον αὐτῆς* V. 44). Das erst ist volle Erfüllung der Forderung Jesu Mt. 6, 33. Die Thorheit des reichen Kornbauern Lk. 12, 16—21 bestand nicht darin, dass er sich eines Zuviel irdischer Sorge schuldig gemacht hatte, sondern darin, dass er statt Reichtum für Gott zu erwerben, für sich selbst Schätze gesammelt hatte *(οὕτως ὁ θησαυρίζων αὐτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν* V. 21). Auch in der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus Lk. 16, 19—31 klingt noch durch (V. 19—21. 29—31), dass der religiöse Gesichtspunkt die Norm der Entscheidung über das Schicksal des Einen und des Andern gewesen ist.

Allerdings hat Jesus dem Zakchäus, der die Hälfte seiner Habe den Armen zu geben bereit war Lk. 19, 8, nicht zugerufen: die Hälfte gieb nicht, sondern das Ganze! Seinen bethanischen Freunden hat er nicht zugemutet, dass sie sich ihres Besitzes um der Armen willen entäussern sollten. Die Lk. 8, 2 f. genannten Frauen durften „aus ihrem Vermögen" für die Bedürfnisse Jesu und seiner Jünger sorgen. Man wird aus diesen und ähnlichen Überlieferungen nicht folgern müssen, dass Jesus nur in Zeiten düsterer Stimmung so unerfüllbare Forderungen wie an den reichen Jüngling ge-

[1]) Namentlich 6, 20—25; ob 16, 25, ist mir zweifelhaft.

stellt habe; mir scheint nicht einmal die Annahme berechtigt, dass Jesus nur, wo er Mangel an rechter religiöser Stellung fand, durch die Grösse seiner Forderung die Augen zu öffnen versucht habe. Dann hätte doch auch wieder kein Mensch bestehen können. Nur er allein, dessen Herz ganz Gott zugewandt war, konnte sich ohne Sünde und ohne Gefahr der natürlichen Gaben dieses Lebens freuen. Vielmehr hat er im besonderen Falle und in der Feststellung des allgemein gültigen Grundsatzes wohl mit der göttlichen Forderung vollen Ernst gemacht, sonst aber an den gegenwärtigen Bestand der Verteilung des Besitzes nicht rühren wollen. Was hätte er damit auch erreicht? Die rechte Beschaffenheit des Herzens wäre mit einem heroischen einmaligen Verzicht nicht gewirkt worden. Er hat wirklich das Rechte getroffen: „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber bei Gott ist alles möglich." Er hat auf die entscheidende Gotteswirkung bei der Aufrichtung des Reiches gerechnet.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass es sehr verkehrt ist, Jesum als sozialen Reformer zu denken, der die Kluft zwischen Reich und Arm hätte überbrücken wollen. „Arme habt ihr allezeit bei euch", hat er in dem begüterten Hause in Bethanien gesagt Mt. 26, 11. Mr. 14, 7. Wie er nicht hat Erbschichter sein wollen Lk. 12, 13f., so hat er nicht auf Mittel und Wege gedacht, die materielle Lage der niedrigen Volksklassen zu verbessern. Er erhebt sich in den Anweisungen über den Gebrauch des Reichtums kaum über das Schema des Wohlthuns und Almosengebens, die Form, in der seine Zeit für die Bedürfnisse der Armen zu sorgen gewohnt war. Allerdings will er, dass die Barmherzigkeitsübung aus der Gesinnung der Lauterkeit und Liebe heraus geschieht Mt. 6, 2—4, vgl. Lk. 7, 44—47. Mt. 26, 10; auch kennt er eine Wirkung derselben in die Ewigkeit hinein Lk. 16, 9. Dennoch gehört ihm der irdische Besitz zum „Geringsten" Lk. 16, 10. Nicht das Geld selbst hat Wert, sondern nur die in der Benutzung desselben zu Tage tretende Gesinnung. Von einer Schätzung des Geldes und Besitzes als Mittel zu sittlichen Zwecken und im Dienste des Reiches Gottes finden sich danach bei Jesus nur schwache Ansätze.

Ehe und Familie. Jesus hat für den gegenwärtigen Bestand der Welt die Ehe als eine in der Schöpferordnung Gottes begründete Einrichtung anerkannt. Daher ist sie auch nicht nur ein natürliches Gut, sondern sie vermag zu den im Reiche Gottes geltenden Pflichten und Aufgaben in ein Verhältnis zu treten. In der Auseinandersetzung mit den Pharisäern über die Ehescheidung Mt. 19, 3—12. Mr. 10, 2—12 giebt Jesus aus der Tiefe seiner Gotteserkenntnis Auskunft über einen das Wesen der Ehe betreffenden Hauptpunkt. Die

eheliche Verbindung ist nach Gottes Willen deshalb unlöslich, weil Mann und Weib durch ihre Vereinigung zu einer durch die Schöpfung gesetzten Einheit werden. Das ist nicht ein abstraktes Urteil Jesu, sondern eine überall da geltende Ordnung, wo das Reich Gottes schon auf dieser Erde zur Wirklichkeit wird. Das geht auch aus der Bergpredigt Mt. 5, 31f. hervor.[1] Die dort von Jesus gegebenen Gebote sind Paradigmen der im Gottesreiche, so lange es an diese Erde gebunden ist, geltenden Normen. Zu diesen gehört auch die Aufrechterhaltung der Schöpferordnung und der Heiligkeit der Ehe. Begeht der Mann schon einen Ehebruch, wenn er eines Andern Weib nur begehrlich anblickt, so liegt eine an Tiefe nicht überbietbare ethische Auffassung der Ehe zu Grunde. Auch die Kindererziehung hat er geadelt und erst zur wahren Höhe emporgehoben. Denn wenn er befiehlt, dass man die Kinder zu ihm bringe, und wenn er sie die Erben des Himmelreichs nennt Mt. 19, 13—15. Mr. 10, 13—16. Lk. 18, 15—17, so hat er ebenso einfach als deutlich die Hauptaufgabe der Eltern an ihren Kindern bezeichnet: sie sollen trachten, dass ihnen die Krone des Himmelreichs zufalle. Da also in der Führung der Ehe das religiös-sittliche Verhalten des Menschen sich reich bewähren kann, hat Jesus seine Jünger nicht veranlasst, ihre Ehebande zu lösen oder sie angewiesen, ehelos zu bleiben. Nur um des Reiches Gottes willen kann an den Menschen die Forderung der Ehelosigkeit herantreten. Dies gilt für ihn wie für den Täufer. Aber die so übernommene Ehelosigkeit ist ihm eine göttliche Gabe Mt. 19, 11f. *(οἷς δέδοται)*. Die Zwecke des Reiches Gottes sind der Natur übergeordnet; um jener willen muss der Mensch unter Umständen auf natürliche Rechte verzichten.

Dieser Gedanke wird von Jesus auch verallgemeinert. Hierher gehören jene schroffen Worte Lk. 14, 26; 9, 59f. Mt. 8, 21f., die S. 186 citiert wurden, ferner Mt. 10, 34—37. Lk. 12, 51—53. Mr. 13, 12f. Es muss jeder Jünger bereit sein, um des Reiches Gottes willen alle Bande der Familie zu zerreissen, nichts anderes zu schätzen als das Reich und dessen Güter. „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist mein nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist mein nicht wert“ Mt. 10, 37. Eine Vernichtung der gegenwärtigen Ordnungen und Verhältnisse wird das Kommen des Reiches mit sich führen: „Ein Feuer bin ich gekommen, auf die Erde zu werfen, und wie wünsche ich, dass es schon brennen möchte“ Lk. 12, 49. Oder aber, Ehe- und Familien-

[1] Hier ist jedoch *παρεκτὸς λόγου πορνείας* Zusatz des Matthäus, den Lk. 16, 18. Mr. 10, 11 nicht haben.

bande führen Konflikte mit den Interessen des Reiches Gottes herauf, ja sie können in völligen Gegensatz zu ihnen führen. Ehe und Familie binden den Menschen an dies Leben; Gott will aber, dass der ganze Mensch sich in seinen Dienst stelle. Wird also die volle Forderung des Reiches geltend gemacht, so kann sogar der Hass der eigenen Familienglieder verlangt werden. Die zum Verständnis dieser Anschauung notwendige Ergänzung bieten zwei Aussagen Jesu über den Zustand des Menschen im vollendeten Reich. Lk. 17, 26f. Mt. 24, 38f. zählt Jesus unter den weltlichen Dingen, in denen die Menschen vor der Sündflut aufgingen und vor dem Eintreten der Parusie aufgehen werden, deren plötzliches Ende aber die Sündflut herbeiführte wie die Parusie herbeiführen wird, auch das Freien und Sichfreienlassen auf. Die Ehe gehört zu den Einrichtungen dieses Lebens, das vollkommene Leben im Reiche Gottes kennt sie nicht. Die zweite Stelle ist Mt. 22, 30. Mr. 12, 25. Lk. 20, 34f. „In der Auferstehung freien sie nicht noch lassen sie sich freien, sondern sind wie die Engel Gottes im Himmel“. Der Zustand der Menschen im Gottesreich ist über den natürlich-irdischen erhaben. Es giebt keine Geschlechtsunterschiede mehr, also auch keine auf der gegenseitigen Ergänzung der Geschlechter beruhende Verbindung. Die Menschen werden den Engeln Gottes gleichen.

Aus diesem Gedankenkreis fällt auf die Ehelosigkeit Jesu doch wohl noch neues Licht: die Ehe wäre für ihn, der die Gesetze des vollendeten Reiches in seinem Innern trug, eine Unmöglichkeit gewesen.

Eine Verbindung aber ist noch zwischen den beiden soeben vorgeführten Seiten der Beurteilung der Ehe aufzuzeigen. Jesus hat, um sein Verhältnis zu Gott zu charakterisieren, keine passendere Bezeichnung gewusst, als die dem naturhaften Verhältnis innerhalb der Familie entnommene des Vaters und des Sohnes. Die innige Liebes- und Wesensgemeinschaft, die ihn mit Gott verknüpfte, verkörperte sich für ihn in dem genannten Bild. Das wäre nicht denkbar, wenn nicht auch diese naturhafte Beziehung in der Familie zugleich eine tief sittliche wäre. Auf dieser Anschauung Jesu beruhen in der That Worte wie Mt. 7, 9—11. Lk. 11, 11—13, wonach kein irdischer Vater seinen Kindern schlechte Gaben giebt, daher um so viel mehr der himmlische Vater gute Gaben denen geben wird, die ihn darum bitten. Darauf beruht die tiefste Erfassung Gottes durch Jesus, dass er der Vater ist, der das Heil der Menschenkinder will. Die Liebe, die das natürliche Band innerhalb der Familie ist, wird, alles Irdischen und aller Schranken entkleidet, zum Grundprinzip im Reiche Gottes erhoben. Darauf scheint auch Mt. 19, 28f. hinauszu-

laufen, wenn man es cum grano salis versteht und nicht vergröbert, wie es schon im zweiten Evangelium geschehen ist *(νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* Mr. 10, 30*)*.

Beruf und Kultur. Vergeblich suchen wir bei Jesu eine Stellungnahme zum irdischen Beruf, zu Kunst, Wissenschaft, Kultur und ähnlichen Gütern dieser Welt. So stark dies oft befremdet hat, und so gewaltsame Versuche man gemacht hat, dem evangelischen Stoff Antworten auf diese wieder unsere Zeit so stark beschäftigenden Fragen abzupressen, liegt dieser scheinbare Mangel durchaus in der Konsequenz der eigentlichen Berufsaufgabe Jesu. Man braucht nicht einmal darauf zu verweisen, dass der Träger einer neuen Idee diese einseitig verfolgen und dass er aus der natürlich-geschichtlichen Ordnung des Lebens heraustreten wird, bis das Neue sich feste Formen geschaffen hat, oder dass die damalige Zeit nicht so entwickelte wirtschaftliche Verhältnisse kannte als die moderne Kultur, und dass im Orient noch heute die Wertschätzung der Arbeit und des Berufes auf einer viel niedrigeren Stufe steht als im Occident, oder aber, dass es sich bei der eschatologischen Stimmung Jesu nicht lohnte, auf diesem Gebiet ordnend einzugreifen: worauf es Jesus allein ankam, war, die Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott zu stellen. Da ihm neben diesem Einen Ziel alles andere nichtig, ja hemmend erschien, hat er den Fragen des Berufes und der Kultur keinen Platz in seinem Lebensideal angewiesen. Die Erfahrung, die wir nur langsam und schwer machen, dass alle Bildung, Wissenschaft und Kunst doch das tiefste Sehnen und Bedürfen des Menschen nicht befriedigt, dass auch das reichste Leben arm bleibt, wenn es nicht den Frieden Gottes gefunden hat, war ihm naturhafter Besitz, dessen er auch uns teilhaftig machen wollte. Daher stellte er die volle Gottesforderung auf und liess alle andern nur relativ berechtigten Interessen bei Seite. Er hat auch nicht gezeigt, wie ein Gotteskind die ihm in dieser Welt gestellten Aufgaben zu lösen hat, sondern hat es den nach ihm Lebenden überlassen, aus seinem Thun und seinem Evangelium die richtigen Folgerungen zu ziehen. Aber eine indirekte Anweisung zur Berufstreue liegt in der schon erwähnten Stelle Lk. 16, 10—12. Die Treue im Kleinen ist ein Anzeichen, dass man von einem Menschen auch Treue im Grossen erwarten kann; wer aber mit „Fremdem“ nicht gewissenhaft und treu verfährt, wie kann der Anspruch auf das ihm bestimmte Gut erheben. Auch die Gleichnisse von den Talenten Mt. 25, 14—30, vgl. Lk. 19, 11—27, sowie die eschatologischen Gleichnisse Mt. 24, 42—51. Lk. 12, 37—48 und ähnlicher Stoff beleuchten nicht Aufgaben des irdischen Berufes, sondern mahnen — wie dies am Gleichnis von den Arbeitern im

Weinberg Mt. 20, 1—16 noch klarer hervortritt — an den Ernst der religiösen Pflicht eines jeden, Treue, Wachsamkeit, Gebet, Nüchternheit, Furcht Gottes. Das Talent, mit dem jeder wuchern soll Mt. 25, 15, sind die zur Förderung des Willens Gottes und der Zwecke seines Reiches verliehenen Fähigkeiten, Kräfte und Gaben.

Immerhin aber hat Jesus wohl zeitweise, nicht jedoch auf die Dauer, seine Jünger von ihrem irdischen Berufe losgelöst. Sie haben ihren Meister, auch wenn er sich darüber nicht direkt ausgesprochen haben sollte, nicht missverstanden, wenn sie dem irdischen Berufe, so lange das vollendete Reich nicht aufgerichtet wurde, eine relative Bedeutung beigemessen haben.

Staat, Obrigkeit und Volk. Nach dem bisher Dargelegten kann es nicht zweifelhaft sein, welches die Stellung Jesu zu den genannten Ordnungen des Lebens sein werde. Staat und Obrigkeit sind ihm etwas der Lebenssphäre, in der er sich bewegt, Fremdes. Auch seine positive Stellung zum jüdischen Volkstum erklärt sich — zum grossen Teil — aus dem religiösen Gesichtspunkt.

Zwar das Schema der Anschauung, die Form, in die er den Inhalt seiner Predigt fasste, hat er gerade dem Gebiete weltlicher Organisation entlehnt. Er stellt die Gottesherrschaft, die er verwirklichen will, unter dem Bilde eines Reiches dar. Aber welche Merkmale hat Gottes Reich im Unterschiede von anderen Staatsbildungen und Herrschaftsgebieten! Auf den zusammenfassendsten Ausdruck hat er seine Anschauung vor Pilatus in dem Wort gebracht: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ Joh. 18, 36. Jesus schliesst in der Machtsphäre seines Reiches jede irdische Herrschaft aus. Es hat nichts gemein mit der Art, dem Recht und den Ordnungen der Reiche dieser Welt. Diese sind der Herrschaft des Satan unterworfen Mt. 4, 8f. Lk. 4, 5—7. Gewalt ist ihr Losungswort und rücksichtslose Geltendmachung der Stärke Mt. 20, 25 par.; einen Fuchs nennt Jesus seinen Landesherrn Herodes Lk. 13, 32. Er dagegen zieht als Friedenskönig in Jerusalem ein. Die erste messianische Kundgebung nach seinem Einzug ist die Säuberung des Tempels von den das Heiligtum Gottes entweihenden Wechslern und Verkäufern. In dem Reich, das er aufrichtet, wird die Liebe die Herrschermacht sein, die an der Liebe des himmlischen Vaters ihr Urbild hat. Dienende Liebe und Selbstlosigkeit sind seine und seiner Jünger vorzüglichste Tugenden. Nicht durch Geltendmachung der Rechtsordnung, sondern durch Überwindung des Feindes mit entgegenkommendem, ja unerhörtem Verzicht auf die eigenen Interessen werden die Reichsgenossen charakterisiert. Dann wird Rechtsprechung nicht mehr nötig sein Mt. 5, 23—25, der Eid wird entbehrlich Mt.

5, 33—37: ja, ja, nein, nein sind heilige und wahrhaftige Versicherungen. Und wird den Jüngern Anteil an der Herrschaft im Reiche verheissen Mt. 19, 28, so kann auch dies nur in der angegebenen Richtung verstanden werden.

Dieser Zustand im Reiche Gottes schwebt jedoch Jesus nicht als eine in dieser Welt aufzurichtende äussere Ordnung vor, welche alles Recht überflüssig machen und aufheben würde. Eine solche zu entwerfen, hat ihm ganz fern gelegen. Das geschilderte Idealbild ist vielmehr durchaus individualistisch und giebt dem Einzelnen für sein persönliches Verhalten die Richtlinien an, die in innerer Freiheit auf die jeweiligen Lebensverhältnisse angewendet werden müssen. Jesus würde, wenn er die Durchführung der Ordnungen im Reiche Gottes hätte darstellen wollen, die göttliche Gerechtigkeit nicht ausser Betracht gelassen haben. Die Recht schaffende Gerechtigkeit Gottes ist ein unveräusserlicher religiöser Gedanke.

Hat Jesus somit das von ihm verkündete Reich Gottes in ausdrücklichen Gegensatz gegen die Reiche dieser Welt — zugleich aber auch gegen die politisch gearteten apokalyptischen Erwartungen — gestellt, so hat er auch nicht daran gedacht, die Seinigen in ein reales Verhältnis zum Staat zu stellen. Reich Gottes und weltliche Reiche sind für ihn getrennte Herrschaftsgebiete. Dies ist der Sinn des vielberufenen Wortes: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist Mt. 22, 21. Mr. 12, 17. Lk. 20, 25. Zwischen Gottes Herrschaft und dem Staat besteht keine Kollision. Die Zinsmünze ist etwas Irdisches, diesem Aeon Angehöriges; aber über die Seele hat der Kaiser keine Macht, sie hat Gott zu dienen. Die Streitfrage, die vor ihn gebracht wird, ist also für ihn gar keine, das Höhere, allein Wertvolle aber ist für ihn die Pflicht gegen Gott. Allein damit ist die Bedeutung jenes Wortes nicht erschöpft. Nun muss doch auch die Kehrseite, die es auch enthält, zu ihrem Rechte kommen. Jesus fordert nicht etwa auf, über dem Höheren das Geringere zu unterlassen, sondern er will, dass auch dem Staate die Schuldigkeit geleistet werde. „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist.“ Das entspricht der Haltung, die er eingenommen hat, als man die Tempelsteuer von ihm forderte Mt. 17, 24—27, sowie auch mit seinem Verhalten der römischen Obrigkeit gegenüber. Er hat sich ihrem Gericht willig unterworfen, er hat auch vor dem jüdischen Hohenpriester einen Eid abgelegt Mt. 26, 63 f. Noch weiter führt ein Wort, das er vor dem römischen Prokurator sprach. Als er diesem keine Antwort gab und Pilatus fragte, ob er nicht wisse, dass es in seiner Hand stehe, ihn freizulassen und ihn zu kreuzigen, hat Jesus geantwortet: „Du hättest keine Macht über mich, wäre

sie dir nicht von oben gegeben worden" Joh. 19, 11. Damit führt er die obrigkeitliche Gewalt auch des römischen Beamten auf Gott zurück. Und das ist wohl verständlich. In dem strengen Theismus Jesu liegt diese Anschauung begründet. Die hiermit angeregte Gedankenreihe musste von bedeutsamer Wirkung werden, sobald es sich nicht mehr darum handelte, nur das Ideal voll und rein hinzustellen, sondern die christliche Gemeinde innerhalb der Welt zu organisieren und ihr eine feste Stellung zu geben.

Dass es trotz des ausschliesslich religiösen Charakters der Güter des Reiches Gottes der Wille Gottes ist, dass der Mensch innerhalb der Gemeinschaft, in der er steht, festwurzle, ist auch aus Jesu Stellung zu seinem Volke zu ersehen. Er hat wohl gewusst, dass sein Evangelium neue Formen bedinge, da es als etwas Neues in die Welt eintrete Mt. 9, 16 f. Mr. 2, 21 f. Lk. 5, 36—38. Aber er ist allezeit ein treuer Sohn seines Volkes gewesen und hat Übungen der Frömmigkeit eingehalten, deren religiöse Wertlosigkeit ihm klar vor der Seele stand. Darüber scheint es noch hinauszugehen, wenn er seine Mission als auf Israel beschränkt erklärt Mt. 15, 24; 10, 6; 19, 28 und das jüdische Gesetz konservieren will Mt. 5, 18 f. Allein auch solche zunächst befremdende Aussagen erklären sich teils daraus, dass ihm sein Wirkungskreis naturgemäss auch die Vorstellungs- und Ausdrucksformen lieferte, teils daraus, dass er schon die ATliche Offenbarung als volle Offenbarung des Willens Gottes erfasste, endlich daraus, dass auch ihm Israel als das auserwählte Volk Gottes galt, dem die religiöse Prärogative gebührte, von dem aus das Heil erst dann seinen Weg in die Völkerwelt finden sollte und konnte, wenn es in diesem Mutterboden sicher und keimkräftig eingebettet worden war.

Blicken wir auf die im Einzelnen gewonnenen Ergebnisse zurück, so fällt auf, wie wenig Einfluss bei Jesus die eschatologische Erwartung auf die Beurteilung der irdischen Güter ausgeübt hat. Im Hintergrund steht freilich auch stets die Erwartung der Weltkatastrophe; nichtsdestoweniger hat Jesus in diesen Fragen überall Normen aufgestellt und Gedanken ausgesprochen, welche für alle Zeiten die entscheidenden Richtlinien der religiösen Weltbetrachtung bleiben müssen.

Paulus. Hatte Jesus, der für sich selbst einen sündhaften Gebrauch der Güter dieser Welt doch nicht kannte, eine schroff ablehnende Haltung gegen dieselben eingenommen und das Gleiche von seinen Jüngern verlangt, damit die religiöse Forderung zu ihrem vollen Rechte komme, so ist es nur naturgemäss, wenn der Apostel Paulus diesem Gedanken noch weiteren Spielraum giebt. Denn

kannte Jesus auch den inneren Kampf, so doch nicht die Gefahr des steten Unterliegens und des stetigen Rückfalles in widergöttliches Wesen, deren sich ein Jünger Jesu alle Tage erwehren muss, sei es auch ein Paulus. Auch darauf ist hinzuweisen, dass die besondere Art seiner Bekehrung den Apostel zu einer schroffen Gegenüberstellung des Einst und Jetzt, des Göttlichen und Widergöttlichen, des Geistes und des Fleisches führen musste, während Jesus weder in der vorchristlichen Zeit, noch in dem vorchristlichen Leben nur die negative Seite sah. Die Briefe des Apostels geben reiche Zeugnisse für diese Beurteilung.

Der Apostel kleidet mit Vorliebe seine christliche Grunderfahrung in die Bilder des Sterbens Gal. 2, 19. II Kor. 5, 14; 6, 9. Röm. 6, 2. 8; 7, 6. Kol. 2, 20; 3, 3, Gekreuzigtwerdens Gal. 2, 19; 6, 14. Röm. 6, 6, Getötetwerdens Röm. 7, 4. Begrabenwerdens mit Christus Röm. 6, 4. Kol. 2, 12; die christliche Taufe symbolisiert die Einverleibung in Christi Tod Röm. 6, 3. Kol. 2, 12; der Christ ist für die Welt gekreuzigt wie die Welt für ihn Gal. 6, 14; er ist durch die Anteilnahme an Christi Tod dem Bereich der Welt abgestorben, lebt also eigentlich nicht mehr in ihr Kol. 2, 20, sondern führt ein verborgenes Leben mit dem erhöhten Christus in Gott Kol. 3, 3, seine Bürgerschaft ist im Himmel Phil. 3, 20. Daher fallen denn alle Güter dieses Lebens als nichtig dahin. „Die Weiber haben, sollen sein wie die, die keine haben, und die da weinen wie die, die nicht weinen, und die sich freuen wie die, die sich nicht freuen, und die kaufen wie die, die nicht besitzen, und die die Welt benutzen wie die, die sie nicht ausnutzen" I Kor. 7, 29—31.[1]) Es verlieren ihre Bedeutung die Unterschiede des Volkstums Gal. 3, 28. Kol. 3, 11. I Kor. 12, 13, der sozialen Stellung I Kor. 7, 20 ff. Phlm. 15 f. Gal. 3, 28. Kol. 3, 11. I Tim. 6, 2, der Bildung Röm. 1, 14. I Kor. 1, 21 ff., des Geschlechts Gal. 3, 28; ja sogar das den Juden unanfechtbar scheinende stolze theokratische Bewusstsein Gal. 2, 15 wird nicht verschont. Die Juden müssen hören, dass kein Unterschied ist Röm. 3, 22, Juden wie Heiden stehen vor Gott in gleicher Verdammnis Röm. 3, 19 f. In Christus gilt weder Vorhaut noch Beschneidung etwas Gal. 5, 6; 6, 15. I Kor. 7, 19. Röm. 2, 25; 3, 30. Kol. 3, 11. Das Gesetz, der höchste Ruhmestitel des jüdischen Volkes, ist in

[1]) Weil die irdischen Güter um der so viel höheren himmlischen willen dahin gegeben werden sollen, ist es irreführend und unrichtig, wenn Jacoby, Neutestamentliche Ethik, S. 351 und Titius, II, S. 103 in dieser Stelle die „Forderung eines christlichen Stoicismus" sehen. Der Stoicismus ist trübe Resignation, die Ataraxie ist aus der Stimmung des Pessimismus heraus geboren, das Christentum trotz aller Weltverneinung freudiger Optimismus.

Wahrheit das wirksamste Werkzeug der Sündenmacht gewesen Röm. 7, 7—13. Gal. 3, 21 f. und hat Israel in die tiefste Schuld vor Gott verstrickt Röm. 2, 1. 17—24; 3, 9—20; 9, 31. Gal. 3, 19—22. Daher hat Paulus, als er Christ wurde, den Unwert aller jüdischen Werte erfahren müssen, ja verächtliche Bezeichnungen hat er für sie als Christ Phil. 3, 8. Nur dadurch ist die Rettung der Welt beschafft worden, dass Christus die jüdische wie die heidnische Menschheit durch sein Versöhnungswerk am Kreuz zu einem neuen Menschen schuf Eph. 2, 15.

Man würde jedoch sehr unrecht thun, wollte man solche Aussagen des Apostels in asketischem Sinne verstehen. Weltverneinung ist nicht die Signatur des paulinischen Christentums. Paulus würde aufhören, Christi Apostel zu sein, wenn er nur die negative Seite an seines Herrn Verkündigung aufgenommen und diese noch verschärft hätte. Er hat aber vielmehr nur deshalb den Gedanken der Nichtigkeit, Wertlosigkeit und Widergöttlichkeit dieser Welt so stark zum Ausdruck gebracht, um die Bahn frei zu machen für den ungehinderten Einzug der neuen Lebensmacht des Christentums schon in dieser Welt. In der Verfolgung dieser Gedanken hat er es wie sein Meister sehr wohl verstanden, auch den Gütern dieses Lebens eine Bedeutung beizulegen und sie den Zwecken des Evangeliums dienstbar zu machen. Ja man muss mehr sagen: er hat, weil er nicht wie Jesus sich auf die Verkündigung des religiösen Ideals beschränken konnte, sondern es als Apostel und Gründer der christlichen Gemeinden in die Wirklichkeit des Lebens einführen musste, an manchen Punkten dem Irdischen eine Schätzung abgewonnen, die über Jesus hinauszugehen scheint. In wie weit dies jedoch richtig ist, und ob nicht vielmehr der Apostel die aus Jesu grundlegender Verkündigung folgenden Konsequenzen richtig gezogen hat, muss die Einzeluntersuchung lehren.

Vorher ist aber nachzuweisen, dass den von uns aufgeführten negativen Aussagen des Apostels allgemeiner Natur auch solche positiver Art gegenüberstehen.

Mit Recht hebt hier Titius[1]) vor allem den Schöpfungsgedanken und die Geschichtsbetrachtung des Apostels hervor. Es kann ein prinzipieller Dualismus zwischen Welt und Reich Gottes nicht bestehen, wenn die Schöpfung schon von Anfang an darauf angelegt ist, dass alle Kreatur Gott die Ehre gebe Röm. 1, 18 ff. Ist dies die vornehmste Aufgabe der ganzen Welt, so bringt das Christentum nur

[1]) II, S. 105.

die Vollendung der ursprünglichen Schöpfungsordnung.[1]) Dies spricht der Apostel auch darin aus, dass er von seinem christlichen Standpunkt aus Gott das Weltziel nennt Röm. 11, 36. I Kor. 15, 28. Nicht minder deutlich liegt dieser Gedanke vor, wo Christus als Vermittler der Weltschöpfung erscheint I Kor. 8, 6. Kol. 1, 16, als der, in dem die Welt ihren Bestand hat Kol. 1, 17 und auf den sie abzielt Kol. 1, 16. 20. Eph. 1, 10. Und die Geschichtsbetrachtung des Paulus bleibt so lange ein Rätsel, als man nicht verstanden hat, dass sie von seinem Glaubensbewusstsein aus orientiert ist und die Führung der Menschheit durch Gesetz, Sünde und Tod nur den Zweck hat, den ursprünglichen Willen Gottes mit der Menschheit nun herrlich zu vollenden. Dann kann aber die Anschauung des Apostels keine andere gewesen sein, als dass das christliche Lebensideal und die Bestimmung der Welt im tiefsten Grunde harmonieren. Das war jedoch vorher Jesu Urteil.

Diese Gedankenreihe des Apostels ist aber auch im Einzelnen verfolgbar. Die christliche Predigt tritt mit dem Anspruch auf, Wahrheit, *ἀλήϑεια*, zu sein, die ewige und alleinige Realität, die absolute Norm II Thess. 2, 10. 12. 13. Gal. 2, 5. 14; 5, 7. II Kor. 4, 2 u. öfter. Dies ist nur möglich, wenn sie eine Macht ist, die in jedes Menschen Herz Wurzel fassen kann. Eine doppelte Wahrheit giebt es nicht II Kor. 13, 8. Mit zwingender Kraft die Menschen fortreissen und bleibende Bedeutung erhalten kann nur, was als Allgemeingültiges und Notwendiges erkannt wird. So erwartet denn auch der Apostel, dass das Gewissen *(συνείδησις)* der Menschen Richter über seine Predigt sein werde II Kor. 4, 2; 5, 11. Es erfüllt ihn die Überzeugung, dass das Christliche auch auf den natürlichen Menschen eine überführende Wahrheitskraft habe I Kor. 14, 24. Eph. 5, 11. 13. Gottes Ordnung und die Stimme des Gewissens bilden eine innere Einheit Röm. 13, 3. Wo Christus verkündigt wird, ob aus lauteren oder unlauteren Motiven, diese Predigt macht Eindruck Phil. 1, 18. 20. Wie das Gewissen, so ist auch die Vernunft *(νοῦς)*, die gleichfalls zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört, ein geistiger Faktor, an welchen das Christentum anknüpft Röm. 7, 23. 25; 12, 2. Eph. 4, 23. Ferner macht der tadellose Wandel der Christen, wie der Apostel mit Jesus (Mt. 5, 16) überzeugt ist, auf die nicht-

---

[1]) Auch nach I Kor. 1, 21 bestand die Möglichkeit, dass die Menschheit durch die richtige Erkenntnis Gottes in der Welt den richtigen Weg finden konnte. Dann hätte es einer christlichen Offenbarung nicht bedurft. Nur weil in der geoffenbarten Weisheit Gottes die Welt um ihrer eigenen Weisheit willen Gott nicht kannte, gefiel es Gott, durch eine thörichte Predigt die Glaubenden zu retten.

christliche Menschheit einen von der Wahrheit dieser Verkündigung überführenden Eindruck. Das tritt in den mannigfachsten Wendungen hervor. Der Apostel wandelt Juden und Griechen und der Gemeinde Gottes unanstössig I Kor. 10, 32, heilig, gerecht und tadellos I Thess. 2, 10; 5, 22 angesichts der Menschen II Kor. 8, 21, er sucht in allen Stücken allen zu gefallen I Kor. 10, 33. Die Reinheit und Lauterkeit des christlichen Wandels ist bestimmt, auf die verkehrte Welt tiefen Eindruck zu machen Phil. 2, 15; koordinierte Aussagen sind Röm. 14, 18 „Gott wohlgefällig“ und „bewährt unter den Menschen“. Der christliche Tugendkatalog Phil. 4, 8 wendet sich auch an das natürlich-sittliche Gefühl. Dies soll zur Anerkennung der christlichen Wahrheit geführt werden. So stark Paulus das Neue (Röm. 6, 4; 7, 6. II Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. I Kor. 5, 7. Kol. 3, 10. Eph. 4, 24; 2, 15) im Christentum hervorhebt, der Christenglaube eine Umgestaltung *(μεταμόρφωσις)* des Menschen hervorruft Röm. 12, 2. II Kor. 3, 18, auf einer göttlichen Offenbarung *(ἀποκάλυψις)* beruht Gal. 1, 12. 16; 3, 23. I Kor. 2, 10. Röm. 1, 17; 16, 25. Phil. 3, 15. Eph. 1, 17; 3, 3. 5, niemand Jesum als den Herrn bekennen kann ausser im heiligen Geiste I Kor. 12, 3: das soeben Ausgeführte bezeichnet den Koinzidenzpunkt mit dieser Wertung des Christentums. Aber auch die spezifischen Aussagen über das *πνεῦμα* bieten Anknüpfungspunkte für das natürliche Verständnis. Die Charismen sind nicht ausschliesslich neue Gnadenkräfte, sondern sie sind vielfach nur natürliche Anlagen, im Dienste der Gemeinde verwendet, oder Fähigkeiten und Kräfte in gesteigerter Form. Und in derjenigen Stelle, wo vielleicht am stärksten die Unmöglichkeit betont wird, dass der natürliche Mensch die eigentlichen Gedanken und Ziele Gottes erfassen könnte I Kor. 2, 6—16, handelt es sich gerade um das rechte Weltverständnis. Der natürliche Mensch geht blind und verständnislos durch die Welt, er kennt nicht die eigentliche Beschaffenheit ihres Wesens. Daher begreift er auch weder sich selbst noch seine Aufgabe in der Welt. Dagegen der vom Geiste Gottes Erfüllte sieht sie vom Standort Gottes aus, erkennt ihre innersten Zusammenhänge und ihr Ziel; er ist in seinem Wirken und Denken darauf gerichtet, überall zur Förderung dieser Endzwecke thätig zu sein. Das ist das grosse Geheimnis seines Geistes, welches ihm die Kraft giebt, die Dinge dieser Welt zu haben wie zu entbehren, die Fragen des menschlichen und christlichen Lebens stets an den obersten Gesichtspunkten zu messen und daher überall die innere Freiheit zu bewahren. Das aber war das in dem seinigen lebendig gewordene Leben Christi V. 16.

*Das natürliche Leben.* Dieser Standpunkt befähigt den Apostel, die Güter des Lebens mit Freiheit zu gebrauchen und dem

Gottesreiche dienstbar zu machen. Essen und Trinken soll zur Ehre Gottes I Kor. 10, 31, mit Danksagung gegen Gott geschehen Röm. 14, 6. Apg. 27, 35. Denn es ist ja Gottes Gabe, dem Menschen zur Sättigung bestimmt Kol. 2, 23. Hatte Jesus sich noch innerhalb der Schranken der jüdischen Speisevorschriften gehalten, so durchbricht sie der Apostel aus dem eben ausgesprochenen religiösen Grundsatz. Er spricht mit ausdrücklicher Berufung auf Jesu eigenes Urteil aus, dass keine Speise an sich unrein ist Röm. 14, 14. 20 und weist sogar die korinthischen Christen an, was man ihnen vorsetzt, zu essen, ohne dass sie forschen, ob das Fleisch von Götzenopfern herstamme I Kor. 10, 27. In diesem Zusammenhang begründet er die Anweisung, das in der Fleischbank gekaufte Fleisch ruhig zu essen, ausdrücklich mit dem Wort Ps. 24, 1: „Des Herrn ist die Erde und was darin ist". Ferner missbilligt der Apostel asketische Tendenzen Kol. 2, 20—23 und schliesst eine Fürsorge für den Leib nicht aus, vorausgesetzt, dass dadurch nicht Begierden gefördert werden Röm. 13, 14. Dem an Schwächezuständen leidenden Timotheus giebt er sogar den speziellen Rat, nicht nur Wasser zu trinken, sondern auch „ein wenig Wein" I Tim. 5, 23.[1]) Unzucht ist ihm Sünde gegen den eigenen Leib I Kor. 6, 18, dieser aber verdient Wertschätzung, denn er ist Tempel des heiligen Geistes I Kor. 6, 19. „Verherrlicht also Gott durch euern Leib" I Kor. 6, 20, ähnlich Röm. 12, 1. Wohl weiss Paulus, dass man den Leib unterdrücken *(ὑπωπιάζω)* und gefangen führen I Kor. 9, 27, seine Bethätigungen ertöten muss Röm. 8, 13, damit er in den ihm gesetzten Schranken bleibe. Der Apostel hat auch gelernt, mit dem, was er hat, auszureichen. „Ich verstehe, mich einzuschränken, ich verstehe, auch Überfluss zu haben. In alles und jedes bin ich eingeweiht, satt zu sein und zu hungern, Überfluss und Mangel zu haben" Phil. 4, 11 f. Doch weiss er, dass die Bedürfnisse dieses Lebens auch befriedigt sein wollen I Thess. 4, 12. Phil. 4, 6, ist selbst eifrig und anhaltend bemüht gewesen, durch Kollekten die drückende materielle Lage der jerusalemischen Gemeinde zu verbessern Gal. 2, 10. I Kor. 16, 1—3. II. Kor. 8 und 9. Röm. 15, 25—27. Apg. 11, 29 f.; 12, 25; 24, 17 und hat sich auch durch geliebte Gemeinden selbst unterstützen lassen Phil. 4, 10—18.

Der irdische Besitz.[2]) Die auffallendste Thatsache, wenn wir die Schätzung des Besitzes bei Paulus mit derjenigen Jesu ver-

---

[1]) Die Pastoralbriefe sind in dieser Untersuchung in der Regel nicht berücksichtigt, weil sie ein schon mannigfach abweichendes und weitergebildetes Urteil zeigen.

[2]) Vgl. hierzu ausser den schon citierten Werken von Jacoby und Titius Rogge, Der irdische Besitz im Neuen Testament 1897, S. 94—114.

gleichen, scheint mir zu sein, dass beim Apostel die scharfen, verwerfenden Urteile über den Reichtum ganz fehlen. Paulus hat nirgends die Forderung erhoben: Geh hin, verkaufe deine Habe und gieb sie den Armen. Im Gegenteil, I Kor. 13, 3, wo er offenbar auf dies Wort Jesu anspielt, sagt er: „Und wenn ich alle meine Habe hinopfere . ., habe aber nicht Liebe, so ist es mir nichts nütze“. Der Grund dieser Haltung ist nicht darin zu suchen, dass wenige Reiche in den Christengemeinden waren. Sie fehlten doch auch nicht ganz, gewannen aber dafür gewiss um so leichter Einfluss und Ansehen in der Gemeinde. Apostolische Mahnungen zur christlichen Verwendung des Reichtums wären also dann wohl am Platze gewesen. Giebt sie Paulus nicht, so werden sie ihm nicht nötig erschienen sein; er hat an der christlichen Gesinnung und dem christlichen Gebrauch des Besitzes durch die Begüterten nichts Wesentliches auszusetzen. Sind uns doch auch in den Briefen des Apostels Beispiele grosser Opferwilligkeit einzelner Gemeindeglieder erhalten Röm. 16, 23. vgl. I Kor. 16, 19. Kol. 4, 15. Phlm. 2. Wenn auch abgesehen von der neutralen Stelle I Kor. 3, 12 in den paulinischen Briefen bis zu den Pastoralbriefen *χρυσός* und *ἄργυρος* samt Derivaten ganz fehlen, so ist doch unverkennbar, dass Paulus den Besitz nicht prinzipiell als seelengefährdend angesehen, sondern seine Bedeutung für die Interessen und Zwecke des Reiches Gottes sehr wohl zu schätzen verstanden hat. Zwar wäre es verfehlt, beim Apostel den modernen Gedanken zu suchen, dass die Verbesserung der sozialen Lage den Menschen auch religiös empfänglicher zu machen vermöge. Aus einem religiösen Grund hätte sich der Apostel gegen diese Anschauung verwahrt. Soziale Veränderungen durch die christliche Predigt hervorzurufen, lag ihm fern. Die Form, in der er einen Ausgleich zwischen Reich und Arm denkt, ist auch bei ihm diejenige seiner Zeit, Almosen geben und Unterstützung. Aber auch dieser Art der Hülfe weiss er tiefe religiöse Bedeutung abzugewinnen. Die christlichen Gemeinden empfinden die Pflicht der Sorge für die Armen II Kor. 9, 7. Röm. 12, 8. Eph. 4, 28, ja sie haben diesen Dienst organisiert Röm. 12, 7. I Kor. 12, 28 *(ἀντιλήμψεις)*. Die durch Epaphroditus dem Apostel nach Rom übersandte Geldspende der Philipper ist „ein wohlduftender Opfergeruch, ein angenehmes, Gott wohlgefälliges Opfer“ Phil. 4, 18, das Überbringen der Gabe ist Opferdienst und „Werk Christi“ Phil. 2, 30, vgl. *λειτουργός* 2, 25. Höher als die Abhilfe der Not schlägt der Apostel den religiösen Wert an, welchen die von ihm für Jerusalem gesammelte Kollekte hat II Kor. 9, 12—15. Sie hat die überaus segensvolle Wirkung, dass sie Danksagung gegen Gott hervorbringt. Denn durch die Wohlthätigkeit

gegen die Judäer beweisen die Heidenchristen, dass aufrichtige Glaubens- und Liebesgemeinschaft sie mit jenen verbindet, so dass auch die judenchristliche Gemeinde in dankbarer Liebe von der Sehnsucht nach persönlicher Gemeinschaft mit den fernen Brüdern wird durchdrungen werden.

Der Apostel betrachtet den irdischen Besitz an sich nicht als etwas den Christenstand Hinderndes, sondern sieht ihn unbefangen als Gabe Gottes an, die es recht zu verwerten gilt. Gelegentlich bezeichnet er es als selbstverständlich, dass die Eltern für ihre Kinder Schätze sammeln II Kor. 12, 14. Aber tiefer in seine eigentliche Meinung führen andere Aussagen. „Gott ist im stande, jegliche Hulderweisung an euch überreich zu machen, dass ihr in allen Stücken jederzeit eine vollkommen selbständige Lage *(αὐτάρκειαν)* geniesst und reich werden könnt zu jedem guten Werk" II Kor. 9, 8. Einen fröhlichen Geber liebt Gott II Kor. 9, 7. Eph. 4, 28 wird vor Diebstahl gewarnt. Der frühere Dieb soll vielmehr arbeiten und das Gute schaffen, um dem Bedürftigen spenden zu können. Als Objekt des *ἐργάζεσθαι* tritt aber nur *τὸ ἀγαθόν* auf *(κοπιάτω ἐργαζόμενος ταῖς [ἰδίαις] χερσὶν τὸ ἀγαθόν)*. Das *ἀγαθόν* kann, wie Haupt richtig ausführt, wegen des Gegensatzes gegen *κλέπτειν* nicht auf das irdische Gut bezogen werden, sondern der Apostel betrachtet das Produkt auch der irdischen Arbeit als etwas sittlich Wertvolles. Dabei schwebt ihm aber sofort die Verwendung des Überschusses zu gunsten der Bedürftigen vor. Phil. 4, 10 giebt er seiner Freude über die Besserung der materiellen Lage der philippischen Christen deshalb beredten Ausdruck, weil ihnen dadurch wieder Liebeserweisungen möglich werden. Die Gemeinden haben die Verpflichtung, die christlichen Lehrer zu unterhalten I Kor. 9, 14. II Kor. 11, 7; 12, 13. Gal. 6, 6. Aber Paulus macht von diesem Recht keinen Gebrauch. Er will nicht von den Gemeinden abhängig werden, er sorgt lieber selbst für seine Bedürfnisse und zeigt durch sein ganz uneigennütziges Verhalten die Überweltlichkeit seines Evangeliums. Vor Habsucht *(πλεονεξία)* warnt er eindringlich I Thess. 4, 6. I Kor. 5, 10f.: 6, 10. II Kor. 9, 5. Röm. 1, 29. Kol. 3, 5. Eph 4, 19; 5, 3. 5. Die Habsüchtigen haben keinen Teil am Reiche Gottes I Kor. 6, 10. Eph. 5, 5, sollen daher auch von der Gemeinde gemieden werden I Kor. 5, 10; ja Kol. 3, 5 ist, doch wohl mit Bezugnahme auf Mt. 6, 24, von der *πλεονεξία* gesagt, sie sei *εἰδωλολατρία*. II Kor. 9, 5 wird schon die kärgliche Beisteuer zur Kollekte als Habsucht getadelt. Scharfe Missbilligung hat Paulus für die unchristliche Gesinnung der Reichen, die bei den Brudermahlen die Armen beschämen I Kor. 11, 17. 19. Geringschätzig nennt er Streit-

fragen über Hab und Gut I Kor. 6, 3 *βιωτικά*, Dinge des gewöhnlichen Lebens. Am besten ist es, wenn die Christen — Jesu Wort Mt. 5, 39 anwendend — sich ruhig schädigen lassen V. 7; immerhin aber rät er, falls sie solche Streitigkeiten austragen wollen, nicht vor die heidnischen Gerichte zu gehen, sondern in der Gemeinde ein Schiedsgericht einzusetzen. Aber er betrachtet es als das Normale, dass jeder so viel besitze, dass er nicht andern zur Last falle II Thess. 3, 8. 12. I Thess. 4, 11. Es ist nicht das Richtige, wenn der Geber sich so entblösst, dass er selbst in Not kommt; es soll ein Ausgleich stattfinden *(ἐξ ἰσότητος)* II Kor. 8, 13; das, was einer in der Lage ist *(ὅ τι ἐὰν εὐοδῶται)* zu geben, soll er im Dienst der Liebesthätigkeit verwenden I Kor. 16, 2. Die *αὐτάρκεια*, eine Vermögenslage, kraft deren der Mensch selbständig und unabhängig dasteht, sollen die Korinther nicht aufgeben II Kor. 9, 8. Zutreffend führt Rogge [1]) aus, dass den Apostel eine ausserordentliche Vorsicht charakterisiert, wo Eigentumsverhältnisse in Frage kommen, dem Philemon gegenüber, in Korinth, überhaupt in der Kollektensache. Doch vergisst Paulus darüber nicht, die Vergänglichkeit und Eitelkeit des Irdischen einzuschärfen. Die Gestalt dieser Welt ist im Zustand des Vergehens. Daher sollen die Kaufenden daran denken, dass sie nicht behalten I Kor. 7, 30 f. Er, der arm ist, macht viele reich, er hat nichts und besitzt doch alles II Kor. 6, 10. Einer wirtschaftlichen Gemeinschaft, wozu in der jerusalemischen Gemeinde sich gewisse Ansätze gebildet hatten Apg. 2, 44 f.; 4, 32—35, redet Paulus nicht das Wort. Die Gemeinschaft *(κοινωνία)*, die ihm vorschwebt, ist die auf der Anteilnahme an dem Erlösungswerke Christi beruhende, also eine geistige, die in ihrem Gefolge die Bereitwilligkeit hat, mit Glaubensgenossen auch auf anderem, auf irdisch-materiellem Gebiet in eine der christlichen Liebe entsprechende Verbindung zu treten.

Aus unserer Darlegung geht hervor, dass die eschatologische Stimmung den Apostel nicht nur nicht zu Einseitigkeiten in der Beurteilung des Besitzes geführt hat, sondern dass er im Gegenteil in der positiven Schätzung desselben über Jesus hinausgeht.

Die Ehe. Des Apostels Anschauung von der Ehe wird meist unrichtig dargestellt, weil man in I Kor. 7 Aussagen sieht, die ohne weiteres in eine Ethik des Paulus, Kapitel: Ehe, aufgenommen werden könnten, während doch dort die Ehefragen unter einem besondern Gesichtspunkte und mit Berücksichtigung eigenartiger Gemeindezustände behandelt werden. Zuerst ist im Auge zu behalten, dass nach I Kor. 7, 1 die Gemeinde nicht über die Eheführung überhaupt,

[1]) S. 107 f.

sondern speziell darüber angefragt hatte, wie es mit dem Geschlechtsverkehr zu halten sei *(καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι)*. Daher steht denn auch im ganzen Kapitel dies Problem im Vordergrund der Erörterung. Hätte der Apostel sich über die Ehe im allgemeinen geäussert, so hätte er dem besonderen Bedürfnis der korinthischen Gemeinde nicht Rechnung getragen. Denn es geht aus der Fassung von V. 1 f. hervor, dass dort asketische Anschauungen mit den vulgären griechischen kämpften. Die einen halten den Geschlechtsverkehr überhaupt für sündhaft, den andern muss eingeschärft werden, dass ein jeder ein eigenes Weib haben solle *(ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω)*. Die asketischen Tendenzen, die im damaligen griechischen Leben deutlich hervortreten und ein Zeichen der Müdigkeit und Resignation jener Epoche sind, fangen an, die christliche Gemeinde in Korinth zu beunruhigen. Namentlich ihnen gegenüber hatte der Apostel das christliche Gebiet zu umgrenzen. Er musste das Berechtigte in ihren Forderungen anerkennen, durfte aber durch zu grosse Konzessionen an sie das Gemeinchristliche nicht gefährden. Hält man dies fest, so scheint mir die Treffsicherheit des Apostels in seinen Anordnungen geradezu bewundernswert. Die bezeichnete Schwierigkeit ist auch wohl der Grund, dass in Kap. 7 mehrfach ein *καλόν* (V. 1. 8. 26. 37 f., ähnlich 35) von einem *κρεῖσσον* (V. 9. 38, ähnlich 7. 37. 40) unterschieden wird. Der Mensch, wie er nun einmal ist, bedarf in der Regel des Geschlechtsverkehrs. Da die Ehe ihn in legitimer Weise bietet, ist also die Ehe in der Regel, um geschlechtliche Sünden zu verhindern, naturgemäss und geboten. *οὐχ ἥμαρτες, οὐχ ἥμαρτεν* V. 28, *οὐχ ἁμαρτάνει* V. 36 sagt der Apostel: V. 7 ist das eheliche Leben sogar ein *χάρισμα ἐκ θεοῦ*. Den Gedanken der Kinderzeugung sollte man hier nicht eintragen, der Text legt ihn nicht nahe. Ein höherer Grad christlichen Standes ist es, der Geschlechtsgemeinschaft nicht zu bedürfen. Dieser Satz ist dem Apostel zweifellos. Und zwar dürften dazu verschiedene Gründe zusammenwirken. Der Herr war ehelos geblieben, um des Reiches Gottes willen. Der Apostel weiss, dass auch von ihm um seines Berufes willen eheloses Leben verlangt wird. Vielleicht hat er noch tiefer geschaut und wie Jesus in einem solchen Leben schon eine Art Vorwegnahme des Zustandes der Vollendung erblickt. Aber sicherer scheint mir auf ein Drittes hingewiesen werden zu dürfen. Nicht nur in der christlichen Kirche, sondern auch in ausserchristlichen Religionen hat es je und je Strömungen gegeben, die im Geschlechtsverkehr etwas Unreines gesehen haben. Aus religiösen Gründen haben sich die korinthischen Asketen des geschlechtlichen Genusses enthalten, und der Apostel fühlt in sich eine ihnen ver-

wandte Empfindung: „Ich möchte, dass alle Menschen so wären, wie auch ich bin.“ d. h. ehelos V. 7. Er deutet an, dass er die Asketen versteht: aber eine Schlinge den Christen überwerfen will er nicht V. 35. Er kennt die fleischliche Schwäche der Menschen V. 5. Es ist besser zu heiraten als von Begierde verzehrt zu werden V. 9. Von hier aus werden auch die Anordnungen über die Jungfrauen wohl verständlich. Ich kann es nicht einen „verderblichen Gedanken“ nennen, wenn der Apostel der Jungfrau, die unverehelicht bleibt, nicht etwa einen grösseren Anteil an der Liebesarbeit, sondern eine grössere Sorge um die Heilighaltung von Leib und Seele zuschreibt V. 34. Machen wir vollen Ernst mit 6, 13 ff., dass der Leib des Menschen ausschliesslich dem Dienste des Herrn geweiht sein soll, so wird durch diese Forderung in der That der Geschlechtsverkehr überhaupt ausgeschlossen. Und das spricht der Apostel 7, 32 ff. aus. Aber ein solches Verhalten ist ein Charisma, die wenigsten können, ohne in Sünde zu fallen, solche Enthaltsamkeit üben. Deshalb bleibt es doch ein Ideal, das auch denen vorschwebt, die nicht das „Bessere“, sondern das „Gute“ für sich wählen.

Die eschatologische Stimmung kommt in diesem Zusammenhang an einer Stelle, 7, 29—31, sehr deutlich zur Geltung: um des nahen Weltendes willen empfiehlt es sich nicht, Bande zu knüpfen, welche den Menschen in Trübsal verstricken werden. Allein auf die prinzipielle Beurteilung dieser Fragen hat die Eschatologie keinen Einfluss, sie wäre nicht anders ausgefallen ohne jene Erwartung. Das ist ein neues Zeugnis von der Nüchternheit des Apostels in der Ordnung der christlichen Gemeindeangelegenheiten. Er ist auch darin Jesu Nachfolger.

Paulus verlangt ferner wie Jesus streng Monogamie I Thess. 4, 4. I Kor. 7 öfters: ein ungeheurer sittlicher Fortschritt, den erst das Christentum geschaffen hat. Denn auch das Judentum kennt ja bekanntlich diese strenge Forderung nicht. Ferner zeigen I Kor. 7, 32 bis 34, dass auch nach Paulus, wie nach Jesus Mt. 19, 4—6, die Ehe zu gegenseitigen Liebeserweisungen in umfassendem Sinne, zum Sorgen für einander verpflichtet, mit einem Wort, zu einer vollen Lebensgemeinschaft werden soll. In tiefsinniger Weise hat der Apostel diesen Gedanken Eph. 5, 22—33 durchgeführt. Er stellt die Liebe Christi zur Kirche in Parallele zur Liebe des Mannes zu seinem Weibe und weist den Mann unter Bezugnahme auf Gen. 2, 23 f. = Mt. 19, 5 an, das Weib wie seinen eigenen Leib zu hegen und zu pflegen. In der Forderung der Unlöslichkeit der Ehe I Kor. 7, 10 f. greift Paulus direkt auf das Wort des Herrn Mt. 19, 4—6 hin. Auch er will, dass in der Ehe die Schöpferordnung Gottes eingehalten werde, die aber

die Unterordnung des Weibes unter den Mann bedingt I Kor. 11, 3ff.; 14, 34 f. Kol. 3, 18. Wie *ἐν κυρίῳ* I Kor. 7, 39 zeigt, hält er eine zweite Ehe nicht für einen Verstoss gegen die Gottesordnung.

Beruf und Kultur. Das Berufsleben ist von Paulus ebensowenig wie von Jesus als selbständiger Faktor innerhalb des Christenstandes gewürdigt worden, und das ist für die rein religiöse Betrachtung der Welt das Naturgemässe. Allein bei Paulus sind die schwachen Ansätze einer positiven Schätzung der Arbeit und des Berufes, die wir bei Jesus fanden, doch nicht unerheblich weitergebildet. Die Anwendung der christlichen Unterweisung auf das Leben, und die Übelstände, die der Apostel in den verschiedenen Gemeinden zu bekämpfen hatte, führten ihn mit Notwendigkeit dazu. Wiederum sehen wir hier, wie wenig die eschatologische Erwartung ihn hinderte, seine Anordnungen rein aus dem Prinzip des Christentums zu treffen. In Thessalonich hat er gleich bei der ersten Verkündigung des Evangeliums (*καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν* I Thess. 4, 11, *κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβετε παρ' ἡμῶν* II Thess. 3, 6) davor gewarnt, die Hoffnungen auf das baldige Kommen der Parusie zum Trägheitskissen zu benutzen. Damals schon hat er das Gebot gegeben: „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen" II Thess. 3, 10. Er hat auf das Apostelrecht, sich von der Gemeinde unterhalten zu lassen I Thess. 2, 7. II Thess. 3, 9. I Kor. 9, 7—15, verzichtet, um ihnen ein Vorbild für ihren eigenen Wandel zu geben, und Tag und Nacht gearbeitet, um die Mittel für seinen und seiner Gehülfen Unterhalt zu beschaffen I Thess. 2, 9. II Thess. 3, 8 f. Nun macht es sich aber nötig, dass er diese Mahnungen von neuem einschärft. Die Christen sollen die ihnen im Leben gestellten Aufgaben erfüllen, mit ihren Händen arbeiten I Thess. 4, 11, ihr eignes Brot essen II Thess. 3, 12; es erfüllt ihn mit Betrübnis und Unmut, dass einige müssig sind II Thess. 3, 11. Es ist Ehrensache für einen Christen I Thess. 4, 11, nicht andern zur Last zu fallen; die Erfüllung der Berufspflichten gebietet der Apostel *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* II Thess. 3, 12. Es ist gleichgültig, ob er hier auf ein uns nicht erhaltenes Logion Bezug nimmt. Auch wenn er die Mahnung aus seiner eigenen christlichen und daher in Christus beruhenden Überzeugung ausspricht: wir werden, I Kor. 14, 37 auf diesen Fall anwendend, nicht anstehen zuzustimmen, dass der Befehl in Jesu Geist gegeben worden ist. Die Berufsarbeit ist ein *καλοποιεῖν* II Thess. 3, 13, ein *ἀγαθόν* Eph. 4, 28. Der religiöse Gesichtspunkt tritt auch darin hervor, dass der Apostel die Arbeit als ein Stillesein (*ἡσυχάζειν* I Thess. 4, 11, *ἡσυχία* II Thess. 3, 12) versteht, die Unthätigkeit als ein Verlassen der gottgesetzten Ordnung (*ἄτακτος*

I Thess. 5, 14. II Thess. 3, 6. 11, ἀτακτεῖν II Thess. 3, 7): ferner tritt er hervor in der Hoffnung, dass dieser auch bürgerlich tadellose Wandel der Christen auf die Heiden Eindruck machen werde I Thess. 4, 12. Kol. 4, 5. Noch weiter führen die Worte: „Mögt ihr essen, mögt ihr trinken oder was ihr thut, alles thut zur Ehre Gottes" I Kor. 10, 31, und „Alles, was ihr thut in Wort oder in Werk, thut alles im Namen des Herrn Jesu, Gott, dem Vater durch ihn dankend" Kol. 3, 17. Damit ist die Anwendung vollzogen, die Jesus nicht gemacht hatte: der christliche Gedanke ist zur Herrschermacht gesetzt auch über alles irdische Thun des Menschen. Der Beruf ist Gottesdienst und wird nur recht aufgefasst, wenn er als solcher verstanden wird. Treffender und vollständiger als der Apostel es hier thut, kann das Verhältnis von Christentum und Welt nicht charakterisiert werden.

Aber den Kulturfortschritt hat Paulus ebensowenig wie Jesus ins Auge gefasst. Immer vollkommenere Unterwerfung der Welt unter den Willen des Menschen, Weiterbildung der gesellschaftlichen und öffentlichen Ordnung sind dem Urchristentum fremde Gedanken. Paulus stellt sogar den Grundsatz auf, es solle jeder Christ in der äusseren Lebenslage, in der er von Gott berufen ist, bleiben. Der Jude soll Jude, der Heide Heide, der Sklave Sklave bleiben I Kor. 7, 17—24. Ausdrücklich fügt der Apostel hinzu, dass er so in allen Gemeinden gebiete V. 17. Es erscheint mir nun eine starke Einseitigkeit, zu behaupten,[1]) nur aus der I Kor. 7, 29—31 ausgesprochenen weltflüchtigen, gegen alle irdischen Verhältnisse gleichgültigen Stimmung erkläre sich ein solcher Grundsatz. Paulus habe in deutlichem Unterschiede vom Herrn unter der Wucht der Überzeugung, am Weltende zu leben, die prinzipielle Überlegenheit des Heils über die Welt zu der Überzeugung von der Wertlosigkeit der Weltgüter und zu der Stimmung der Gleichgültigkeit gegenüber der Welt verschärft. Titius findet darin sogar einen inneren Widerspruch im Paulinismus. Dass in dieser ganzen Erörterung der eschatologische Gedanke, auch wo er nicht besonders Erwähnung findet, im Hintergrunde steht, ist unbestreitbar. Daher kann man sagen, Paulus habe die seiner Entscheidung entgegenstehenden Instanzen deshalb unberücksichtigt gelassen, weil es für ihn bei dem nahen Weltende kein Interesse hatte, die den Menschen vorwärts treibenden Impulse zu würdigen. Den eigentlichen Grund aber, weshalb den Christen die Anweisung gegeben wird, in ihrem Stande zu bleiben, hat der Apostel selbst mit aller Deutlichkeit ausgesprochen: er hätte

[1]) Titius, II, S. 111f.

also nicht verkannt zu werden brauchen. Der Christ soll nicht nach einem andern Beruf, nicht nach einer höheren sozialen Stellung streben, weil der Herr ihm seinen Stand zugeteilt, Gott ihn berufen hat V. 17. 20. 24. Dem Willen Gottes und Christi muss sich der Christ unbedingt fügen. Ich meine, diese Entscheidung ist so aus dem innersten christlichen Empfinden des Apostels hervorgegangen und vertritt den religiösen Gesichtspunkt so ausgezeichnet, dass von einem Widerspruch innerhalb des Paulinismus und von einer Verschiedenheit zwischen Jesus und seinem Apostel nicht die Rede sein kann. Das natürliche Leben in seiner besonderen Art bietet, wie Titius anderwärts[1]) auch selbst ausspricht, nur das Material für die religiös-sittliche Haltung und Lebensführung, und durch die Art der Benutzung vermag es, religiösen Wert zu erhalten. Darauf aber allein kommt es an, nicht auf den Stand, eine angesehene Stellung, bequemes Leben u. ä. Wohl aus diesem Grund hat der Apostel sogar die sonst auffallende Anweisung gegeben, dass ein Sklave, auch wenn er frei werden kann, in seinem Stande bleiben soll I Kor. 7, 21. Aber das Verhältnis des Herrn zum Sklaven und umgekehrt ist, wie die betreffenden Abschnitte in den Haustafeln Kol. 3, 22—4, 1. Eph. 6, 5—9 und namentlich der Philemonbrief zeigen, innerlich ein anderes geworden. Wenn so, wie der Apostel es verlangt, das Herrschafts- und Dienstverhältnis aufgefasst wird, so verliert die äussere Verschiedenheit ihre Bedeutung. Es kommt nur darauf an, dass jeder in der ihm gestellten Aufgabe Gottes Willen erfüllt. Bei diesem Verständnis ist aber auch der Weg zur Umbildung der antiken Auffassung der Sklaverei betreten.

Staat, Obrigkeit und Volk. I Kor. 6, 1—6 verrät der Apostel eine sehr geringe Schätzung der heidnischen Gerichte, wenn er den Christen verbietet, dort über die Fragen von Mein und Dein Recht zu suchen. Aber es will nicht ausser acht gelassen werden, dass hier stark mitspricht einmal der religiöse Gesichtspunkt, unter dem der Apostel derartige Rechtshändel betrachtet, ferner der Wunsch, dass die Christen einen reinen Wandel führen und daher mit der heidnischen Umgebung (*ἄδικοι* V. 1) nicht mehr Berührung suchen als notwendig ist, endlich, was sehr wichtig ist, dass über die Gerichte ein sachliches Urteil gar nicht gefällt wird. In der apokalyptischen Stelle II Thess. 2, 1—12 erscheint der römische Staat als eine die Offenbarung des „Gottlosen" hindernde Macht (*τὸ κατέχον* V. 6). Der Kaiser, der Repräsentant dieser Macht (*ὁ κατέχων* V. 7), muss vor der Parusie des Anomos erst aus dem Wege

[1]) S. 124.

geräumt werden. Die ausführlichste Aussage aber über die Stellung der Christen zur Obrigkeit ist Röm. 13, 1—7. Hier ist die Schätzung derselben eine sehr hohe. Jede Obrigkeit ist Gottes Dienerin V. 4. 6. Es giebt keine übergeordnete Gewalt, die nicht von Gott eingesetzt wäre. Wer ihr widerstrebt, widerstrebt Gottes Gebot. Auch dem Christen zugut wirkt sie, denn sie steuert dem Bösen und fördert das Gute V. 2—4. Darin scheint mir der Apostel nur den Gedanken weiter auszubauen und für die auf Stellungnahme zu den Ordnungen dieses Lebens angewiesene Gemeinde anzuwenden, den Jesus vor Pilatus ausgesprochen hatte Joh. 19, 11.

Trotzdem dass gerade der Apostel das Christentum aus den einengenden Banden des Judentums befreit hat und er daher auch von seinen Volksgenossen als Feind des eigenen Volkes leidenschaftlich verfolgt worden ist; trotzdem dass er selbst gelegentlich auf das stärkste hervorgehoben hat, dass im Christentum alle fleischlichen Bande ihren Wert verlieren II Kor. 5, 16, hat er doch nie aufgehört, sich innerlich mit seinem Volke verbunden zu fühlen. Er nahm, um den in Jerusalem gegen ihn drohenden Entrüstungssturm seiner Volksgenossen zu bannen, ein Gelübde auf sich, dem er sich aus persönlicher Überzeugung gewiss nicht unterworfen hätte Apg. 21, 26; und im Römerbrief, der grossen Apologie des Christentums gegen das Judentum, bricht es mehrfach, 3, 2; 4, 1; 9, 1—5; 11, 13f. 15ff. 25ff. hervor, wie tief das jüdische Bewusstsein auch in ihm noch wurzelt. Nur wenn man bedenkt, dass der Apostel nichts Höheres, Seligeres und Herrlicheres kennt, als mit Christus ganz vereinigt zu werden, kann man die Liebe zu seinem Volke ermessen, die ihm das Wort auspresst: „Ich möchte lieber selbst verflucht sein von Christus weg, für meine Brüder, meine Stammesgenossen nach dem Fleisch“ Röm. 9, 3.

Unser Gesamtergebnis ist also, dass Paulus die Güter dieser Welt religiös ebenso negativ beurteilt wie Jesus, dass er aber, da er die Gemeinden in dieser Welt einzurichten hatte, stärker die Seite der Betrachtung hervorhebt, der zufolge auch das Irdische in den Dienst der Zwecke des Reiches Gottes gestellt zu werden vermag.

### 5. Der Menschensohn.

Paulus hat von der messianischen Selbstbezeichnung Jesu als barnascha *(ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)* nie Gebrauch gemacht. Allein er scheint sie zu kennen und mehrfach auf sie Bezug zu nehmen. In erster Linie ist hierfür I Kor. 15, 26f. geltend zu machen. Nach Mt. 21, 16 „Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du Lob zugerichtet“ = Ps. 8, 3 hat Jesus Ps. 8 auf sich bezogen,

und Paulus ist ihm in dieser Deutung I Kor. 15, 26f. „Alles hat er unter seine Füsse gelegt“ = Ps. 8, 7 gefolgt.[1]) Was Jesus betrifft, so liegt die Vermutung nahe, dass er den Menschensohn von Dan. 7 auch in Ps. 8 fand, da hier wie dort demselben Niedrigkeit und überragende Herrscherstellung zugeschrieben werden. Auch für Paulus (I Kor. 15) kann nicht aller Nachdruck auf das Prädikat (seine Herrscherstellung) gelegt werden, sondern auch das besondere Subjekt, dies, dass diese Herrscherwürde dem Menschen beigelegt wird, scheint ihm vorzuschweben, da die Erörterung von V. 21 an, dann wieder V. 45ff. von dem Gegensatz der Menschen Adam und Christus beherrscht ist. Paulus nimmt aber V. 27f. auch auf Mt. 11, 27 („Alles ist mir übergeben worden von meinem Vater“) Bezug, wofür das absolut gebrauchte, hier unvermittelt auftretende *ὁ υἱός* V. 28 Zeugnis ablegt. Liegt also hier eine Anspielung auf den Menschensohn vor, so kennt Paulus ihn nach der Seite der Herrscherwürde im Reiche Gottes. Verwandt ist auch Apg. 17, 31, wo Paulus (in Athen) von dem Gerichtstag spricht, an dem Gott die Welt in Gerechtigkeit richten wird durch einen Mann *(ἐν ἀνδρί)*, den er bestimmt hat.

Fällt aber dann nicht um so mehr auf, dass er Jesum nirgends, auch nicht an den apokalyptischen Stellen wie I Thess. 4, 15f. II Thess. 1, 7, wo es so nahe gelegen hätte, direkt und deutlich „Menschensohn“ nennt? Schmiedel[2]) hat gegen Lietzmann geltend gemacht, dass Paulus diesen Ausdruck mit Rücksicht auf seine griechischen Leser vermieden habe, die den zweiten Bestandteil des Wortes „Menschensohn“ ganz buchstäblich verstanden haben würden, und dies der paulinischen Christologie widersprechen würde. Lietzmann aber findet, dass es sich nicht um die Leser, sondern um Paulus selbst handele, diesem jedoch, der als griechisch redender Rabbinenschüler den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nur im danielischen, eschatologischen

---

[1]) Lietzmann, Der Menschensohn 1896, S. 85f. hatte behauptet, die Messiasbezeichnung „Menschensohn“ sei dem Apostel Paulus schlechterdings unbekannt. Nachdem Schmiedel PrMH 1898, S. 261f. auf die messianische Verwendung von Ps. 8 in I Kor. 15, 27 hingewiesen hatte, ermässigt Lietzmann in dem Aufsatz: „Zur Menschensohnfrage“ in Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein, Neue Folge. Heft II, 1899, S. 7 sein Urteil dahin, dass Paulus die messianische Erklärung dieses Psalms bereits in der jüdischen Theologie vorfand. Vgl. Schmiedel, PrMH 1901, S. 344, nach welchem (S. 333) ich die letztgenannte, mir nicht zugängliche Schrift Lietzmanns citiere. Aber dies Zugeständnis ist ungenügend. Hat Jesus nach Mt. 21, 16 Ps. 8 auf sich gedeutet — den Zweifel Schmiedels PrMH 1898, S. 263 hiergegen halte ich nach S. 100ff. für unberechtigt —, so spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass Paulus, wenn auch er den Psalm messianisch versteht, darin von Jesus abhängig ist.

[2]) S. die in der vorigen Anm. citierten Stellen.

Sinn verstehen konnte, ein solcher Gebrauch nicht unbequem gewesen wäre. Der erste Teil dieses Einwandes scheint mir zutreffend, nicht aber der zweite. Denn mag Paulus auch Rabbinenschüler gewesen sein, so lag für ihn das Forschen nach dem, was Jesus mit diesem Namen zum Ausdruck gebracht hatte, viel näher, als der Rückgang auf das AT. Er wird dann also barnascha als „Mensch“ in einem besonderen Sinn verstanden haben. Tritt aber seine hellenistische Bildung in den Vordergrund, so wird schon bei ihm derselbe Grund wirksam sein, der dann in der späteren Kirche zur Zurückstellung dieses messianischen Namens geführt hat. Paulus hat dann in demselben einen Hinweis auf die menschliche Seite der Herkunft Jesu gesehen, konnte also diese Vorstellungsreihe nur in bedingtem Umfang verwenden.

Dies hat er aber, wie mir scheint, auch gethan,[1]) indem er, wohl ausgehend von dem aramäischen barnascha „der Mensch“, Christum als Typus der Menschheit in Analogie und in Gegensatz zu Adam fasste. Wir haben schon S. 43 darauf hingewiesen, dass mit Ausnahme von I Tim. 2, 5 an denjenigen paulinischen Stellen, wo von Jesus als *ἄνθρωπος* gesprochen wird, eine Parallele zu Adam als dem ersten Menschheitshaupt gezogen wird, und dass Röm. 5, 12ff.[2]) I Kor. 15, 21f. die Parallelisierung Christi mit Adam auf der Eigenart der durch den M e n s c h e n Jesus erwirkten Heilsgabe beruht. Erblicken wir darin eine dem Paulus eigene theologische Beziehung auf Jesu Selbstbezeichnung als barnascha, so tritt diese Theologie noch deutlicher in der weiteren Anschauung des Apostels hervor, dass Christus als Typus zugleich Verkörperung der von ihm beherrschten Menschheit sei I Kor. 15, 20—22. II Kor. 5, 14. Röm. 6, 7ff.; 8, 3 *(ἐν τῇ σαρκί)*. Näher aber dürfte sich Paulus wiederum mit Jesu eigenem Verständnis dieses Namens darin berühren, dass Christus als zweiter Mensch oder zweiter Adam eine über das jüdische Volk hinausgreifende, eine menschheitliche Bedeutung besitzt.[3])

---

[1]) Damit würdigen wir, was an dem Argument Brandts, Die Evangelische Geschichte 1893, S. 566. Lietzmann, Der Menschensohn S. 86 berechtigt ist, wonach dem Paulus, weil ihm Jesus für den himmlischen Menschen galt I Kor. 15, 47, der Ausdruck Menschensohn vortrefflich gepasst haben würde. Eine nähere Auseinandersetzung ist nicht dieses Orts.

[2]) Roos, Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn Jesu 1887, S. 91 hatte also so unrecht nicht, wie Nösgen NJdTh 1895, S. 58 meint, wenn er in der Vergleichung Christi mit Adam Röm. 5, 12ff., wobei Christus V. 15 ausdrücklich Mensch genannt werde, einen Rückweis auf den Namen Menschensohn fand.

[3]) Vgl. die dem Paulus eigentümliche generische Verwendung von *ἄνθρωπος* Sing. Röm. 3, 28. Gal. 2, 16 (danach Jak. 2, 24) und Plur. II Kor. 4, 2. Phil. 2, 7. I Tim. 2, 5 (gegen Schmiedel, Gramm. § 19, 13, f.).

### 6. Das Abendmahl.

Die Frage nach dem Grade der Abhängigkeit des Paulus von Jesus in der Abendmahlsüberlieferung ist für die gegenwärtige Untersuchung von grösster Wichtigkeit.[1]) Sie liegt aber höchst verwickelt, da die vielen Erörterungen des letzten Dezenniums über das Abendmahl wohl die verschiedenartigsten Äusserungen, aber keinen consensus gebracht haben. Diese Erscheinung ist dem nicht auffällig, der die Erkenntnis gewonnen hat, dass die Abendmahlsfrage im Grunde eine christologische ist, dass also hier jeder das als selbstverständlich unhistorisch abstösst, was sich mit dem in seinem Herzen lebendigen Christus nicht vereinigen lässt. Es giebt wenige NTliche Probleme, in denen die Überlieferung so gemeistert wird wie hier. Wir beschränken uns auf dasjenige, was bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung zur Klarlegung unserer Anschauung notwendig ist.

Die NTlichen Abendmahlsberichte Mt. 26, 26—29. Mr. 14, 22 bis 25. Lk. 22, 15—20. I Kor. 11, 23—26 stimmen darin überein, dass sie die Stiftung des zu ihrer Zeit gebräuchlichen Gemeindeabendmahls erzählen wollen. Wir beziehen das Lukasevangelium mit ein, weil wir den reicheren Text (Text *α*), wie er durch die wichtigsten Majuskeln (ℵ A B C L etc.) repräsentiert wird und demgemäss in den Ausgaben des NT gedruckt ist, für richtiger und älter halten als den *β*-Text, der zwar nicht einheitlich überliefert ist, dessen Hauptmerkmal aber darin besteht, dass V. 19^b und 20 (von *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν — ἐκχυννόμενον*) ausgelassen werden. So D und die Italahandschriften a ff² i l (b e). Hauptsächlich aus zwei Gründen halte ich den *β*-Text für verderbt. Aus einem materialen: es ist durchaus unwahrscheinlich, dass Lukas die Einsetzung des Abendmahls, die doch auch in seinem Evangelium vorbereitet wird (22, 7 bis 14), nicht erzählt haben sollte; und aus einem formalen: die Art der Überlieferung spricht zu seinen Ungunsten. Denn 1) die starke Abweichung der Zeugen des *β*-Textes verrät den Mangel an einheitlicher Überlieferung und das Bestreben, einen verderbten Text, so gut es ging, auszubessern. 2) Marcion ist, trotzdem auch er gekürzt hat, in entscheidenden Punkten vielmehr ein Zeuge des *α*-Textes. Er hatte V. 20, aus V. 19^b *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, auch die Erwähnung des Kelches hinter dem Brote, also V. 20 an seiner heutigen Stelle.[2]) 3) Die Entstehung des kürzeren Textes aus dem

---

[1]) S. S. 118.

[2]) Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, S. 490f., Einleitung in das neue Testament ¹ 1899, II, S. 357, Haupt, Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte, Hallenser Programm 1894, S. 7, Blass, StKr 1896, S. 735.

längeren erklärt sich viel einfacher als die umgekehrte. Die feierliche Einleitung *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν* V. 15 sowie die an die liturgische Form des Abendmahls erinnernden Worte V. 17 (*καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν*, ferner *λάβετε* = Mt. 26, 26. Mr. 14, 22 *λάβετε*, auch *διαμερίσατε* = *ἐμέρισεν* Mr. 6, 41 in der Speisung der 5000) verleitete einen Abschreiber, schon hier den Beginn des Abendmahls zu denken. Infolgedessen liess er V. 20 aus und verkürzte die Spendeformel beim Brot, so dass sie ungefähr der beim Wein V. 17 entsprach. Dabei hatte er schwerlich das Bewusstsein, einen unvollständigen Text zu bieten, da ja Matthäus und Markus bei der Brotausteilung auch nur diese Worte haben (Überlieferung D a ff[2] i l). Ein anderer rückte entsprechend der kirchlichen Praxis, die die Brotverteilung vorangehen liess, V. 19[a] hinter V. 16 (Überlieferung b e). Umgekehrt muss man dem Redaktor ein kompliziertes und umständliches Verfahren zumuten,[1]) das Zahn nicht einmal zutreffend schildert, wenn ihm V. 19[b]. 20 als Ergänzungen aus dem Text I Kor. 11, 24 f. gelten,[2]) denn sie zeigen Abweichungen vom paulinischen Text. Zudem hätte der Bearbeiter gewissermassen durch Zufall den schönen Parallelismus V. 15. 16—17 und 18. 19—20 geschaffen, eine Unwahrscheinlichkeit.

Mit Unrecht scheint mir daher J. Weiss[3]) unter Voraussetzung der Priorität des β-Textes den lukanischen von den andern Abendmahlsberichten zu sondern und in demselben wie in der Didache das Vorhandensein der Idee des Opfertodes Christi zu leugnen. Die Abendmahlsgebete der Didache gehören, wie sofort zu erörtern ist, in den johanneischen Überlieferungskreis und zeigen Verwandtschaft mit der fortgebildeten Auffassung auch anderer Schriftsteller des 2. Jahrhunderts.

Bei den drei Synoptikern wie bei Paulus besteht vielmehr auch die Gemeinsamkeit, dass sie Jesu Tod als Opfertod betrachten, dessen Gedächtnis im Abendmahl stets von neuem gefeiert und dessen Segen im Genuss des im Abendmahl dargereichten Brotes und Weines angeeignet wird.

Die Gemeinsamkeit dieser vier Darstellungen geht aber noch weiter.

In der alten katholischen Kirche herrscht Übereinstimmung darüber, dass die Abendmahlselemente Leib und Blut Christi sind.

---

[1]) Zahn, Einl. II, 358.

[2]) So auch Blass, S. 733.

[3]) Im Meyer'schen Komm. 8. Aufl. z. d. St. und Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes [2] S. 198 f.

mag auch die nähere Deutung verschieden sein. In diesem allgemeinen Sinne werden wir bis zur näheren Bestimmung in unserer Erörterung den Ausdruck „real“ vom Abendmahlsgenuss gebrauchen. Die ausserbiblischen Schriftsteller des 2. Jahrhunderts, die sich über das Abendmahl äussern, schweigen von der Sündenvergebung als einem durch das Abendmahl vermittelten Heilsgut; Brot und Wein sind ihnen aber Leib und Blut Christi, und zwar eine Speise zur Unsterblichkeit (Didache: *πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον*. Ignatius: *φάρμακον ἀθανασίας*. Justin: *λαμβάνομεν . . . εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν*, d. h. so, dass sie eine *μεταβολή* erfahren, unsterblich werden.[1])

Ähnlich ist die Anschauung des 4. Evangeliums. Dass Jesus 6, 51 ff. nicht wirklich so gesprochen hat, sondern des Evangelisten Theorie und Verständnis des Kultmahles der Gemeinde der Überlieferung die Form gegeben hat, setze ich als zugestanden voraus. Man kann V. 51 das Essen des vom Himmel herabgekommenen Brotes und das von Jesus zu gebende Brot, das sein Fleisch zu gunsten des Lebens der Welt ist, allenfalls allegorisch deuten. Allein V. 53 ff. ist nur Wiederaufnahme und Verdeutlichung des V. 51 ausgesprochenen Gedankens, V. 53—56 nimmt aber Bezug auf das christliche Abendmahl (Essen, Trinken, das verdeutlichende Fleisch, Blut; Fleisch und Blut sind die des Menschensohns). Und hier ist das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi, ähnlich wie wir es schon fanden, Lebensspeise der Christen. Der zum Himmel Aufgestiegene reicht sie (V. 51) im Abendmahl dar, damit sie den Geniessenden das ewige Leben vermittle.[2]) Dass diese Speise als eine geistige, himmlische zu denken ist, beeinträchtigt ihre Realität nicht. Nur scheinbar wird diese Anschauung V. 63 von einer andern durchkreuzt, wonach Jesu geistgetragene Verkündigung es wäre, welche Heil schafft. In Wahrheit haben wir hier einen Beweis von der Sprödigkeit des vom Evangelisten verarbeiteten Überlieferungsstoffes. *σάρξ* ist hier in einem andern Sinne gebraucht als V. 51 ff. In den letztgenannten Versen gehört auch die *σάρξ* Christi, um die es sich handelt, dem Gebiet des *πνεῦμα* an, V. 63 aber steht sie im Gegensatz zum Geist und verweist auf den Unterschied des irdischen und

---

[1]) Loofs REprThK [3] I, S. 39 ff. Auf Missverständnis der christlichen, den Genuss von Fleisch und Blut Christi behauptenden Abendmahlslehre weisen vielleicht schon Tacitus Ann. XV, 44: Per flagitia invisos Christianos, Plinius ep. ad Trajanum 96, 2: Flagitia cohaerentia nomini und offenbar die *θυέστεια δεῖπνα* Athenagoras c. 4, vgl. auch Irenäus fragm. graec. 13, Harvey II, S. 482 f.

[2]) Ein „Becher des Lebens“ (*ποτήριον ζωῆς* Const. apost. VIII, 12, ed. Lagarde, S. 259, 25 ff.) war also der Abendmahlskelch schon dem Johannes.

himmlischen Lebens Christi. Erst wenn er in den Himmel aufgefahren und „Geist“ sein wird, werden sie seine Worte in ihrem wahren Sinn erfassen, werden diese ihnen Geist und Leben sein, und dann wird auch sein Fleisch und Blut ihnen die rechte Speise zum ewigen Leben werden (vgl. Joh. 7, 39).

Schon vor Johannes aber ist im NT Zeuge für die realistische Auffassung des Abendmahls der Apostel Paulus. Diesem ist das Abendmahl nicht einfach eine Gedächtnisfeier des Todesopfers Christi. Brot und Wein sind ihm nicht symbolische Erinnerungszeichen an Jesu Leib und Blut; sondern seine Meinung ist, dass im Abendmahl Leib und Blut Christi genossen wird.[1] Diese Meinung aber wird von Schmiedel[2] und Clemen[3] entschieden bestritten. Dabei konzentriert Schmiedel mit Recht die Entscheidung auf I Kor. 11, 26, wonach jede christliche Abendmahlsfeier eine Verkündigung des Todes des Herrn ist. Von Bedeutung für das Verständnis des Apostels ist die logische Verbindung *(ὥστε)*, in die V. 27 mit V. 24 bis 26 gesetzt wird. V. 26, und zwar nicht nur V. 26[a], sondern auch V. 26[b], will die Worte: „Dies thut, so oft ihr ihn trinket, zu meinem Gedächtnis“ V. 25 und die ähnlichen V. 24 begründen. Der den Worten *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* verwandte Aufbau von V. 26, der nur die Aussage aus einer imperativen zu einer indikativen macht, lässt dies klar erkennen. Daher zieht V. 27 eine Folgerung aus der ganzen Aussage V. 24—26. Nun ist zwar richtig, dass die Schlussfolgerung nicht über den Inhalt der eben gemachten Aussage gehen darf; wenn aber Paulus V. 27 von einer Verschuldung am Leib und Blut des Herrn im Falle eines unwürdigen Genusses spricht, so geht mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hervor, dass V. 24—26 in der Auffassung des Herrenmahles als eines Gedächtnismahles nicht aufgehen, sondern dass der Apostel die Darbietung des Leibes und des den neuen Bund begründenden Blutes Christi als reale gedacht hat. Das Abendmahl ist ihm somit ein Gedächtnismahl, in welchem Leib und Blut des Herrn zum Genusse dargereicht werden.

Damit aber erwächst eine Schwierigkeit für die Auffassung von I Kor. 10, 16—21. Hier wird das christliche Abendmahl mit jüdischen und heidnischen Opfermahlzeiten in Parallele gestellt.[4] Nimmt

---

[1]) So richtig Eichhorn, Das Abendmahl im Neuen Testament 1898, S. 22.

[2]) Handcomm., Exkurs 4 f. zu I Kor. 11, 34, Exkurs 1 zu I Kor. 10, 22, PrMH 1899, S. 132 f.

[3]) Der Ursprung des heiligen Abendmahls 1898, S. 10 f 8 f.

[4]) Bei der symbolischen Fassung wird erklärt: Wie bei den Opfermahlzeiten der dem Gott geweihte Becher bei den Festgenossen kreiste, so trinken im

Paulus aber in irgend einem Sinne einen wirklichen Genuss des Leibes und Blutes Jesu an, so erfordert es die Analogie, dass auch bei den jüdischen und heidnischen Opfermahlzeiten irgendwie an ein Geniessen der verehrten Gottheit gedacht werde. Dann geht *κοινωνία* V. 16 (18. 20) über die Bedeutung „religiöse Zugehörigkeit" hinaus und ist zu fassen als „Mittel des Teilhabens", so dass durch die Opfermahlzeiten zwischen der Gottheit und dem an der Kulthandlung Teilnehmenden eine reale Verbindung eintritt. Wie aber soll man diese vorstellen? Die Gottheit hat nicht Fleisch und Blut. Soll daher ihr Geist, d. h. soll sie selbst in den Menschen kommen, der an den Götzenopfern teilnimmt? Handelt es sich um eine gelinde Form der Besessenheit?[1]) Und weist nicht vielmehr das Beispiel der jüdischen Opfermahlzeiten auf die ATliche Opferanschauung? Dies würde um so mehr der Fall sein, wenn die Gedankenverbindung zwischen V. 18 und 19f. die wäre: Wie die Israeliten durch Teilnahme an der Opferhandlung die Gemeinschaft mit Gott darstellen, so auch die Heiden.

V. 18 kann es sich nur um die ATlich geordneten Opfermahlzeiten handeln, namentlich um die Schelamim, die Heilsopfer (Luther: Dankopfer) Lev. 7, 11 ff. und Kap. 3, Deut. 12, 11 ff., bei welchen der grösste Teil des Fleisches in fröhlichem Opferschmaus verzehrt wurde. Und nicht darauf kommt es an, dass Priester und Leviten und die sonst zuständigen Glieder der Gemeinde die Opfer essen,[2]) sondern auf die Beteiligung aller Kultgenossen an der Mahlzeit.[3]) Wie ein Hausherr oder König an seinem Tische teilnehmen lässt, welche er will (II Sam. 9, 7. 10. 11. I Kön. 2, 7. Neh. 5, 17. Dan. 1, 5), so hat Gott geordnet, dass an dem Tische Jahves (Mal. 1, 7. 12),

---

christlichen Abendmahl alle Teilnehmer aus dem gesegneten Kelch; wie die Tischgemeinschaft der Kultgenossen im Judentum und Heidentum Darstellung des Bekenntnisses der Zugehörigkeit zu den gleichen Heiligtümern war, so vereinigen sich die Christen in dem Abendmahl zum Zeichen dankbarer Verehrung des durch Christus im Tode gespendeten Heils. Denn Opfermahlzeiten wie Abendmahl bezwecken sowohl enge Verbindung der Kultgenossen unter einander, wie Erneuerung und Befestigung des Bundes mit der Gottheit.

[1]) Schmiedel, PrMH 1899, S. 132f.

[2]) Meyer-Heinrici, 8. Aufl., zu I Kor. 10, 18.

[3]) In diesen Opfermahlzeiten sollte sich, wie wir aus Philo De victimis § 8, ed. Mangey II 245 ersehen, die Freigebigkeit der Opfernden erweisen, indem sie auch den Bedürftigen die Teilnahme am Schmaus gestatteten. Das begründet Philo folgendermassen: Das Opferfleisch „gehört nämlich nicht mehr dem, der geopfert hat, sondern dem das Opfertier dargebracht worden ist, welcher, ein Wohlthäter und freigebiger Spender, als Teilhaber am Altar und Tischgenossen (*κοινωνὸν τοῦ βωμοῦ καὶ ὁμοτράπεζον*) die Gastgesellschaft des das Opfer Darbringenden erklärt hat."

an seinem Opfermahle (Ez. 39, 19. I Sam. 9, 13) die Kultgenossen teilnehmen sollen.[1]) Das ATliche Opfer machte den Opfernden des von Gott an das Opfer geknüpften Segens teilhaftig, nicht aber wurde Gott selbst nach ATlicher Anschauung in der Opferspeise gegenwärtig gedacht. Daher kann I Kor. 10, 18 dahin verstanden werden, dass die Israeliten, welche die Gott dargebrachten Opfer essen, in die Gemeinschaft der von Gott an diese Opfer geknüpften Heilsgabe eintreten und dass der Genuss des Opferfleisches Zeichen der *κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου* ist.

In der NTlichen Zeit finden wir jedoch Fortbildungen der ATlichen Opferanschauungen. So nennt Philo De Victimis § 8, Mangey II, 245 als dritten Grund für die Anordnung, dass das Gesetz (Lev. 19, 6—8) den Genuss des Fleisches des Heilsopfers am Tage des Schlachtens und am folgenden Tage gestattet, den, dass das Heilsopfer für zwei Dinge dargebracht werde, für Seele und Leib, und dass für jedes dieser beiden ein Tag des Fleischgenusses verfügt sei. „Denn es ziemte sich, dass die gleiche Zeit bestimmt werde für dasjenige in uns, was zur Rettung geschaffen ist, so dass man am ersten Tage zugleich mit dem Essen der Rettung der Seele gedenkt, am folgenden Tage dagegen der körperlichen Gesundheit.“[2]) Die Wendung *ὑπόμνημα λαμβάνειν* scheint nur allein ein menschliches Thun zu bezeichnen; die eigentliche Meinung Philos aber ist: das Gedenken an die *ψυχικὴ σωτηρία* und *ἡ κατὰ τὸ σῶμα ὑγιεία* beim Genuss des Opferfleisches bringt eine göttliche Kraft zur Rettung und Gesundung dieser Teile des Menschen mit sich. Denn er fährt fort: „Da es aber nichts Drittes gab, was eigentlich geschaffen war, Rettung zu erfahren, verbot (Gott) den Genuss am dritten Tage nachdrücklich . . . Den aber, der dasselbe (das Opferfleisch, am dritten Tage) gegessen habe, bezeichnet er allein als schuldig, indem er ihm sagt: Der du glaubtest geopfert zu haben, du Thor, hast kein Opfer dargebracht. Nicht bin ich hinzugekommen zu nichtgeopfertem, unheiligem, ungeweihtem, unreinem Fleisch, das du gekocht

---

[1]) Dass bei den Hauptfesten die zum Feste erscheinenden Juden solche Opfer darzubringen und Opfermahle zu veranstalten pflegten, hat Schürer ThLZ 1891, Sp. 32 durch Philo De monarchia lib. II § 1 fin., Mangey II, 223, Josephus Ant. IV, 8, 7. 8. 19. 22 bewiesen, und durch Josephus Ant. XIV, 10, 8, wonach auch in der Diaspora ein Analogon zu solchen Opferschmäusen gefeiert worden sein muss, da den Juden in der Diaspora zur Zeit Caesars gestattet wurde, sich zu Kultmahlen zu vereinigen (*σύνδειπνα ποιεῖν*). Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi [3] III, S. 67 f.

[2]) *Ἥρμοττε γὰρ ἰσάριθμον χρόνον ὁρισθῆναι τοῖς πεφυκόσι σώζεσθαι τῶν ἐν ἡμῖν, ὡς τῇ μὲν προτεραίᾳ λαμβάνειν ἅμα τῇ βρώσει τῆς ψυχικῆς σωτηρίας ὑπόμνημα, τῇ δὲ ὑστεραίᾳ τῆς κατὰ τὸ σῶμα ὑγιείας.*

hast, du Schlemmer, der du von Opfern keine Ahnung hast.“[1]) Das *προσήκειν* Gottes zu dem Opferfleisch ist in diesem Zusammenhang von der Mitteilung solcher Kräfte zu verstehen, welche zur Rettung und Gesundung von Leib und Seele dienen, und diese sind daher göttliche Kräfte, die mit dem Genuss des Opferfleisches in den Menschen eingehen.[2])

In dieser Richtung führt aber weiter I Kor. 10, 18—21. Hier fällt auf, dass der Apostel V. 19 aus einer Aussage über die jüdischen Opfer unmittelbar und ohne Übergang Folgerungen für die Beurteilung heidnischer Opfermahlzeiten zieht *(τί οὖν φημι)*. Dies hat darin seinen Grund, dass in dem Punkt, auf den es dem Apostel hier ankommt, eine Analogie zwischen den jüdischen und den heidnischen Opfern besteht, nämlich dass, wie die jüdischen Opfer den Essenden in die Gemeinschaft des Altars versetzen, so die heidnischen Opferschmäuse die Essenden zu Teilhabern an den Daemonen machen. Der Apostel spricht aber hier von *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* V. 18, also nicht von dem jüdischen Volke, sofern ihm als dem ATlichen Bundesvolke theokratische Prädikate zukommen, sondern ähnlich wie Gal. 6, 13—15, vgl. Eph. 2, 11. 14—18, sofern es sich auf dem durch Christus entmächtigten Gebiete der *σάρξ* bethätigt und eine vom Christentum überwundene Stufe des Kultus darstellt.

Damit aber werden wir in bestimmte Gedankenkreise des Apostels verwiesen. Der Galaterbrief, der im 3. Kapitel mit der scharfen Gegenüberstellung von Geist und Fleisch beginnt und den drohenden Abfall der Gemeinden zum Judentum als einen Rückfall in das Gebiet des Fleisches bezeichnet, denkt 4, 3 die gesamte vorchristliche Menschheit, Juden wie Heiden, als geknechtet unter die

---

[1]) *Ἐπεὶ δὲ τρίτον οὐδὲν ἦν ὃ κυρίως πέφυκε σωτηρίαν ἐνδέχεσθαι, τὴν εἰς τρίτην ἡμέραν χρῆσιν ἀνὰ κράτος ἀπηγόρευσε. προστάξας, εἰ καί τύχοι τι κατ᾽ ἄγνοιαν ἢ λήθην ἀπολειφθέν, εὐθὺς ἀναλίσκεσθαι πυρί. Τὸν δὲ γευσάμενον αὐτὸ μόνον ἔνοχον ἀποφαίνει, λέγων αὐτῷ· Τεθυκέναι νομίζων, ὦ καταγέλαστε, οὐ τέθυκας. Οὐ προσηκάμην ἀθύτων, ἀνιέρων, βεβήλων, ἀκαθάρτων, ὧν ἥψηκας κρεῶν, ὦ γαστρίμαργε, θυσιῶν οὐδ᾽ ὄναρ ἐπῃσθημένος.*

[2]) Daraus, dass diese Anschauung mit der eigentlichen Gotteslehre Philos in Widerspruch steht (Zeller, Die Philosophie der Griechen ³ III, 2. Abteilung S. 353 ff.), kann bei einem Philosophen, der so verschiedenartige und auseinanderstrebende Elemente in seinem System vereinigt hat, kein Argument zu gunsten einer anderen Deutung entnommen werden. Hier beeinflussen ihn vielmehr Anschauungen seiner Zeit, welche aus orientalischen Religionen entstammten und rasch in der griechischen Welt heimisch geworden waren, weil sie einem Zeitbedürfnis entgegenkamen und auch im griechischen Denken längst vorbereitet waren, ja in gewissen philosophischen und religiösen Richtungen auch der hellenischen Welt direkte Anknüpfungspunkte fanden.

Weltelemente, diese aber nach V. 2 als persönliche Herrschergewalten. Und, was 3, 3 hiess „vollenden durch die Kraft des Fleisches“, wird 4, 9 eine abermalige Rückkehr „zu den armen und schwachen Elementen“ genannt. Diese *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* sind daher wie auch Kol. 2, 8. 20 die Elemente des *κόσμος*, alles, was zum Bereich der Natur- und Menschenwelt gehört, damit aber zugleich jene Mächte, unter deren Herrschaft dies alles steht, und das sind Engelmächte. Diese durchwalten die Dinge ihres Herrschaftsgebietes: die Elemente werden überhaupt nicht ohne den sie belebenden Geist gedacht. Wer sich also in Abhängigkeit von solchen kreatürlichen Dingen begiebt und sich durch sie bestimmen lässt, tritt damit zugleich in Abhängigkeit von den sie regierenden Engelgewalten. Die Juden sind durch das Gesetz denselben unterworfen worden Gal. 3, 19, den Heiden aber sind diese Mächte als Wächter und Hirten gesetzt Henoch 89, 59 f.[1])

Wie aber Kol. 2, 15 der Kreuzestod Christi, weil er Beseitigung des Gesetzes und des auf Grund desselben gegen den Menschen ausgestellten Schuldbriefes ist, als Machtentkleidung und triumphierende Gefangenführung der Engel- und Herrschergewalten dargestellt werden konnte, so hat Paulus in der vorliegenden Korintherstelle die jüdischen Opfer als Analogon der heidnischen Daemonen und nicht Gott dargebrachten Opfer hingestellt, von der Voraussetzung getragen, dass in diesen Kulten eine durch die geopferten Elemente hergestellte reale Verbindung des Menschen mit jenen Mächten bewirkt werde.

Die Annahme solcher realistischer Beziehungen supranaturaler Mächte zu Menschen hat aber überhaupt für Paulus solche Schwierigkeiten nicht wie für unsere Vorstellung.[2]) Man braucht sich nicht einmal auf die Opfervorstellungen zu beschränken, sondern das ganze Leben eines Menschen denkt Paulus durch supranaturale Gewalten, und daher sehr realistisch beeinflusst. Engelmächte bestimmen die Denk- und Handlungsweise der vorchristlichen Menschheit I Kor. 2, 6—8. II Kor. 4, 4. Gal. 1, 4. Die Nichtchristen wandeln nach der Norm des Gebieters, der die Herrschermacht der Luft ist Eph. 2, 2. Die Christen stehen in stetigem Kampf nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die List und Macht des Satans und gegen sein finsteres Reich Eph. 6, 11—16. Durch eine Gewalt, der sie nicht widerstehen konnten — und das ist eine daemonische, eine solche

[1]) S. dazu Beer in den Pseudepigraphen des AT, herausgegeben von Kautzsch; Targum jerusch. I zu Gen. 11, 6 f.; J. Weiss, REprThK [3] IV, S. 410 (s. v. Daemonen).

[2]) Everling, Die paulinische Angelologie und Daemonologie 1888.

von Engelmächten — werden die Heiden zu den stummen Götzen hingezogen I Kor. 12, 2. Der Satan übt in mannigfacher Weise wirksamen Einfluss auf Thun und Schicksale der Menschen, auch der Christen aus 1 Thess. 2, 18; 3, 5. I Kor. 5, 5; 7, 5. II Kor. 2, 11; 4, 4; 11, 3; 12, 7. I Tim. 1, 20; 5, 15. Auch Christi Wirkung auf die Menschen wird, ganz abgesehen vom Abendmahl, supranatural gedacht. Heisst Christus aber das Haupt jeder Engelmacht (Kol. 2, 9 f.; 1, 16; vgl. I Kor. 8, 6. Phil. 2, 10f. Eph. 1, 20f.), so kann die Wirkung dieser Mächte nur nach Analogie derjenigen Christi und als auf das gesamte Leben bezügliche verstanden werden.

Mit dem Dargelegten glauben wir den von Schmiedel geforderten Nachweis erbracht zu haben, dass nach des Paulus Anschauung ebenso die Beteiligung an Götzenopfermahlen in reale Gemeinschaft mit den Daemonen führe, wie im Abendmahl durch das Brot und den Wein ein realer Genuss des Leibes und Blutes Christi vermittelt werde. Zwischen der johanneischen und der paulinischen Auffassung vom Abendmahl bestehen nun allerdings Unterschiede, auf welche noch hinzuweisen sein wird. Darin aber stimmen sie überein, dass sie für einen Genuss des Leibes und Blutes Christi zeugen. Ebensowenig wie bei der Erforschung und Beurteilung der Geschichte der kirchlichen Abendmahlslehre der Einfluss ausserchristlicher religiöser und philosophischer Ideen und Vorstellungen ausser Acht bleiben darf, ist zu verkennen, dass die johanneischen wie die paulinischen Abendmahlsanschauungen auf Vorstellungskomplexen beruhen, welche in der damaligen jüdischen wie hellenischen Welt weithin geteilt wurden, weil sie der Ausfluss des damaligen Weltbildes waren. Die drei Synoptiker haben nun aber auch für hellenistische Leser geschrieben: in den Vorstellungen über Gott, Welt, Menschen und deren Beziehungen zu einander haben sie nicht anders gedacht, als wir es aus der gesamten damaligen Literatur erheben können, d. h. auch sie haben diese Beziehungen realistisch vorgestellt. Berichten sie daher, dass Jesus an jenem Abend das christliche Kultmahl mit seinen Jüngern gefeiert habe, so wie es die Gemeinde kannte, so haben auch sie die durch den sakramentalen Genuss vermittelte Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi als eine reale gedacht.[1])

Aber nun beginnt die eigentliche Schwierigkeit. In einer das Urteil Vieler geradezu typisch wiedergebenden Weise wird dieselbe von Schmiedel[2]) dargestellt: „Möchte auch das ganze Urchristentum

[1]) Ebenso Eichhorn, S. 24f.

[2]) S. 133.

beim Abendmahl Jesu Leib und Blut real zu geniessen geglaubt haben, und mag es in den Berichten die Einsetzung der Feier seiner Zeit und Auffassung erblickt haben: daraus folgt noch lange nicht, dass auch Jesus bei seiner Feier so gedacht hat oder, da dies unannehmbar ist, gedacht haben müsste, wodurch die ganze Scene sich als unhistorisch herausstellen würde. Es folgt nur, dass jene ältesten Christen einen etwaigen Unterschied zwischen ihrer und Jesu Auffassung nicht beachteten. Nach einem solchen Unterschied hat man also zu suchen, ehe man den ganzen Hergang an Jesu letztem Abend für unhistorisch erklärt." Wir fragen zunächst: Warum ist es unannehmbar, dass Jesus bei seiner Feier so gedacht habe? Warum müsste dann der ganze Hergang an Jesu letztem Abend für unhistorisch erklärt werden? — und erhalten darauf die Antwort: „Wie sollten sich die Jünger vorstellen, dass das Brot der Leib Christi ist, dass sie den Leib Christi essen, und zwar den, der demnächst in den Tod gegeben wird, dass sie sein Blut trinken, aber nicht das Blut, das in seinem Körper vorhanden ist, sondern das demnächst vergossen wird? Wie sollen sie sich vorstellen, dass sie seinen getöteten Leib essen und sein vergossenes Blut trinken?"[1]) Nun bringt zwar Eichhorn selbst[2]) einen beachtenswerten Grund zur Erklärung eines Teiles dieser Schwierigkeiten bei: da es sich aber nicht nur darum handelt, ob diese Vorstellungen für die Jünger fasslich sind, sondern auch darum, ob Jesus eine Handlung mit solchem Inhalt an jenem Abend vollziehen konnte, stehen wir im Grunde vor einer christologischen Frage. Ein auf das Menschenmass heruntergedrückter Jesus hat gewiss so nicht handeln und sprechen können: wem aber auch das synoptische Charakterbild Christi hoch darüber hinauszuführen, wem dies Christusbild in entscheidenden Zügen mit dem paulinischen und johanneischen Christus zusammenzustimmen scheint, wer damit einen breiten und festen Boden geschichtlicher Wirklichkeit unter den Füssen zu haben überzeugt ist, der wird hier ein „unmöglich" von vornherein nicht aussprechen, sondern die Überlieferung prüfen, ohne ihr Gewalt anzuthun, und auf Grund dieser Prüfung das Ergebnis ziehen. Nur wenn die Überlieferung wirklich Handhaben bietet zur Annahme von Unterschieden zwischen der ersten Feier und dem Verständnis der christlichen Gemeinde, hat man kritischen Zweifeln Raum zu geben. Andernfalls liegt ein Fehler in den Voraussetzungen.

Danach ist es nunmehr unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob nicht in der That, wie behauptet wird, dem Abendmahl im Sinne Jesu

---

[1]) Eichhorn, S. 19. Schmiedel, S. 147.

[2]) S. 29.

eine andere Bedeutung zukommt als ihm von der christlichen Gemeinde beigelegt worden ist.

Nach unserer Untersuchung über die Bedeutung des Todes Jesu [1]) haben wir das Recht zu der Behauptung, dass schon Jesus selbst, nicht erst Paulus, den Sühnopfergedanken ausgesprochen hat, und dass dieser Gedanke in den beiden synoptischen Überlieferungen des Wortes vom Lösegeld und des Abendmahls vorliegt. Die den Becher begleitenden Worte Mr. 14, 24 *τὸ αἷμά μου . . τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* und Mt. 26, 28 *τὸ αἷμά μου . . τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* nehmen Bezug auf Jes. 53, 11. 12. Hiernach muss bestritten werden, dass man bei Markus ohne alle Umdeutung nichts anderes als die Bundesidee ausgedrückt finden könnte und die Benutzer dieser Formel auch an ein anderes Opfer als eins für Sünde denken konnten.[2]) Das matthäische *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* ist nicht sinnverändernder Zusatz, sondern Verdeutlichung der Aussage „vergossen für viele". Bei Lukas ist die Beziehung auf den leidenden Gottesknecht dadurch undeutlicher gemacht worden, dass er schrieb: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.* Aber auch seine Aussage ist ja im Sinne des Sühnopfers zu verstehen. Paulus hat die betreffenden Worte überhaupt weggelassen, weil sie ihm in dem durch das Blut geschlossenen Bunde schon enthalten schienen,[3]) ihm also der Gedanke des Todes für die Seinen hier selbstverständlich war.

Danach finden wir[4]) in allen vier Texten die Sühnopferidee im Sinne Jesu zu Grunde gelegt.[5])

Gleichfalls herrscht Übereinstimmung in den vier Berichten darüber, dass das Blut zum Zwecke einer Bundesschliessung vergossen wird. Matthäus, Markus: *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης,* Paulus: *ἡ καινὴ διαθήκη . . ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι,* Lukas: *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου.* Damit wird auf den Vorgang Ex. 24, 3—8 Bezug genommen. Bei der Aufrichtung des sinaitischen Bundes bringt Mose Brandopfer dar und lässt als Heilsopfer junge Stiere schlachten. Die Hälfte des Bluts sprengte er an den Altar, mit der andern Hälfte besprengte er das Volk nach der Verpflichtung auf das Gesetz, indem er sprach:

---

[1]) S. 113—135. auch S. 111 f.

[2]) Schmiedel, S. 135. 146.

[3]) Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi 1896, S. 125. 68.

[4]) So richtig auch Clemen, S. 26 f.

[5]) Es ist durch unsere Erörterung auch der Behauptung der Grund entzogen (Eichhorn, S. 9 ff.), dass Jesus von der Heilsbedeutung seines Todes gar nicht gesprochen, sondern die Schätzung dieses Todes als eines Opfertodes erst in der Gemeinde entstanden sei, und als ältere Deutungen der Gemeinde diejenige als eines Unglückes oder einer Gewaltthat der Menschen sowie die andere als der notwendigen Erfüllung der ATlichen Schriften vorausgehen.

„Das ist nun das Blut des Bundes, den Jahve mit euch geschlossen hat“ Ex. 24, 8. An die Stelle des sinaitischen Bundes tritt in der Feier Jesu der NTliche, so dass Paulus und Lukas sachlich mit Recht ihn den „neuen“ nennen. Während aber dort Opfertiere geschlachtet werden, ist Christus hier selbst das Opfer; während dort der Bund die Israeliten zum Halten des Gesetzes verpflichtete, hat er hier seine Eigentümlichkeit in der durch das Opferblut Jesu vermittelten Sühnung der Sünden: Jesus kombiniert den Bundes- und den Sühnopfergedanken. Das für viele vergossene Bundesblut Jesu bringt die Jer. 31, 34 für die messianische Zeit verheissene Sündenvergebung nach dem Grundsatz Hebr. 9, 22: *χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*. Die Priorität der Form der Überlieferung betreffend die die Darbietung des Kelchs begleitenden Worte liegt auf Seiten des synoptischen, speziell des Markusberichts, denn der Ausdruck des Paulus trägt offenbar die Art seines Stils.

Noch im Jahre 1897 schrieb Holtzmann,[1] dass, so vieles in der Abendmahlsüberlieferung problematisch bleibe, die Bezeichnung des Weines als Bundesblut doch wohl ein fester Punkt sei. Er urteilte so unter Abweisung des von Baur,[2] Volkmar,[3] W. Brandt[4] und Bousset[5] gemachten Versuches, den „Bund“ in Jesu Munde, weil er bei Justin Apol. I, 66 fehlt, aus I Kor. 11, 25. II Kor. 3, 6—14. Gal. 4, 24 abzuleiten. In den letzten Jahren ist aber ein neuer Vorstoss gegen die Echtheit des Genetivs *τῆς διαθήκης* Mr. 14, 24. Mt. 26, 28 von Wrede[6]) und Hollmann[7]) unternommen worden. Drei Gründe werden geltend gemacht: 1) die sprachliche Härte des Genetivs, 2) die sachlich unklare Zusammenschiebung der differierenden Gesichtspunkte: „Dies ist mein Blut“ und „Mein Blut ist der Bund“, 3) die Durchbrechung des Parallelismus mit den das Brechen des Brotes begleitenden Worten. Man sollte entsprechend den Worten *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* beim Wein nur erwarten ein *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου*. „Das Schwergewicht fällt aber gerade auf den Gedanken, dass „dies“ resp. Christi Blut ein Blut des Bundes ist, also auf den Gedanken, der nach der Parallele *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* gerade nicht erwartet wird.“[8]

---

1) Neutest. Theol. I, S. 296.

2) Vorlesungen über neutestamentl. Theologie, S. 102 ff.

3) Die Evangelien, S. 566 f. und Jesus Nazarenus, S. 117 f.

4) Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums 1893, S. 289 f.

5) Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers 1891, S. 112 f.

6) ZNTlW I, 1900, S. 69—74.

7) S. 145 ff.

8) Wrede, S. 72. Hollmann, S. 147.

Die Beobachtung der sprachlichen Härte ist richtig; die beiden Näherbestimmungen „des Bundes“ und „das vergossen wird für viele“ von einem דָּמִי abhängig sein zu lassen, dürfte kaum angehen. Es folgt also allein aus diesem Argument, dass wir die Worte, die Jesus bei der Darbietung des Bechers sprach, nicht mehr im ursprünglichen Wortlaut haben. Aber steht denn damit nun fest, das *τῆς διαθήκης* zu streichen ist, dass „ein ursprünglich einfacherer Wortlaut eine spätere Auffüllung erfahren hat?“ Mir scheint das ein voreiliger Schluss zu sein. Denn der geltend gemachte sprachliche Anstand reicht nicht hin, auch die Unwahrscheinlichkeit zu erweisen, dass Jesus den fraglichen G e d a n k e n ausgesprochen habe. Sklavisch hat die apostolische Kirche Jesu Worte nicht festgehalten. Dafür ist gerade die Abendmahlsüberlieferung mit den nicht unerheblichen Abweichungen der Texte von einander ein sprechender Zeuge. Es müsste also, wenn auch der in *τῆς διαθήκης* ausgedrückte Gedanke fallen soll, gezeigt werden, dass er Jesu abzusprechen sei. Das beabsichtigt der zweite Grund Wredes und Hollmanns. In demselben ist richtig, dass die Worte: „Dies ist mein Bundesblut“ zwei Gedanken ineinander schieben, unrichtig aber, dass eine solche Vermengung differierender Gesichtspunkte der sonst zu beobachtenden Einfachheit und Klarheit der Worte Jesu widerspreche.[1]) Und ob der Sinn seiner Worte beim ersten Hören den Jüngern aufgehe, das ist wahrlich Jesu kein Gegenstand der Sorge gewesen. Die Evangelien sind voll von Zügen, die beweisen, dass die Jünger den Herrn nicht verstanden haben, dass sie aber doch die Überlieferung, um die es sich handelt, so schlecht nicht erhalten haben. So bleibt der dritte Grund. Diesen betreffend scheint mir aber nur das Urteil konsequent, welches schon Volkmar unter halber Zustimmung Schmiedels gefällt hat: Als gesichertster Abendmahlstext und als treueste Abendmahlsüberlieferung haben nur die Worte „Dies ist mein Leib — dies ist mein Blut“ zu gelten. Denn nur so wäre, wie auch Wrede und Hollmann aussprechen, der Parallelismus vollständig gewahrt. Denken wir uns jedoch Jesum in jener letzten Nacht Brot nehmen, es brechen, seinen Jüngern geben und bei dieser Handlung nichts als die Worte sprechen: „Dies ist mein Leib“, hierauf den Becher, indem er sagte: „Dies ist mein Blut“, so hat er eine rätselhafte Handlung ausgeführt, in Rätselworten gesprochen, und wie aus dieser Handlung alsbald das christliche Abendmahl wurde, ist wiederum ein Rätsel. Auf diese Weise wird das Abendmahl nicht verständlich, sondern sein Ver-

---

[1]) S. dagegen oben S. 111.

ständnis wird unmöglich gemacht. Ich kann der kritischen Methode nicht huldigen, dass man die in den einzelnen Berichten überschiessenden Notizen zu subtrahieren und durch kritische Sichtung einen Rest zu schaffen habe, der auch der strengsten Prüfung standhalte. Denn wie kann ein Bericht, aus dem alles weggeschnitten worden ist, was dem Ereignis Leben und Farbe giebt, Anspruch auf unbedingte Zuverlässigkeit erheben? Wir bezweifeln nicht, dass in der Heilungsgeschichte des Paralytischen Mt. 9, 1—8. Mr. 2, 1—12. Lk. 5, 17—26 die Träger den Kranken auf das Dach gebracht, dies aufgedeckt und den Kranken vor Jesu Füsse herabgelassen haben, obwohl der Matthäusbericht nichts davon weiss. Ähnlich steht es mit anderen Erzählungen, die Markus ausführlicher bietet als Matthäus. Wir haben auch keinen Grund, Jesum als einen mit jedem Wort geizenden Mann anzusehen: was die Umstände erforderten und was zum Verständnis notwendig war, das hat er gesagt. Jene Handlung am letzten Abend und was er zu ihrer Erklärung aussprach, hat aber gerade einen unauslöschlichen Eindruck auf die Jünger gemacht. Daraus dürfen wir den Schluss ziehen, dass es auch Jesus selbst ein Anliegen gewesen ist, dass die Jünger die Möglichkeit des Verständnisses erhielten und dass er durch begleitende Worte den Sinn seiner Handlung ausreichend klarstellte.

So sieht sich denn auch Schmiedel[1]) veranlasst, auszusprechen: „Wir sollten doch nicht vergessen, dass er (Jesus) nach dieser Richtung (zur Verdeutlichung seiner Handlung) noch manches gesagt haben kann, was uns nicht aufbewahrt worden ist, weil es weniger formelhaft war.“ Auch Hollmann[2]) hält es für völlig ausgeschlossen, dass die Worte *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* beanstandet würden. Denn „wenn man zugiebt, dass Jesus in jener Zeit in Todesgedanken lebte, wenn man ferner zugiebt, dass er bei den Worten *σῶμα* und *αἷμα* in Verbindung mit den Handlungen des Brotbrechens und des Weinausgiessens auf seinen Tod hinwies, so wäre es völlig undenkbar, dass er beim letzten Mahle im vertrauten Kreise der Seinen nur auf die nackte Thatsache und nicht auch auf die Bedeutung dieser Thatsache hingedeutet haben sollte.“ Dann ist also die Meinung Hollmanns die, dass der Sinn der Worte: „Dies ist mein Blut“ durch den Zusatz „das vergossen wird für viele“ nicht verändert werde, wohl aber durch den Zusatz „des Bundes“. Allein es fallen die beiden Vorstellungen, dass Jesu Tod ein Opfertod für

[1]) S. 148.
[2]) S. 149 f.

die Seinen sei, und dass durch denselben ein (neuer) Bund geschlossen werde, nicht auseinander, sondern sie schliessen sich zur Einheit zusammen. Wir fanden,[1]) dass, wenn Jesus seinen Tod ins Auge fasst, er ihn als göttliche Notwendigkeit, anders ausgedrückt, als notwendige Berufsaufgabe begriff. Dann war also sein Tod Voraussetzung für das Kommen des Reiches, und die Zueignung der Wirkung seines Todes Voraussetzung der Aufnahme ins Reich. Ferner haben wir nachgewiesen,[2]) dass Jesus dasjenige, was das AT von Gottes Heilswirken erwartete, in seiner Person verwirklicht wusste. Wenn also im AT die Schliessung des von den Propheten verheissenen Bundes als Werk Gottes, nicht als Werk des Messias betrachtet wurde, so konnte Jesus die Aufrichtung des neuen Bundes sehr wohl sich selbst zuschreiben. Behauptet Hollmann dagegen: „Im ganzen NT giebt es nur zwei Schriftsteller, die die Bedeutung des Christentums als des neuen Bundes stark hervorheben, und das sind Paulus und der Paulus voraussetzende Verfassser des Hebräerbriefs. Bei Jesus findet sich der Bundesgedanke überhaupt nicht," so ist eben diejenige synoptische Stelle ausgebrochen, wo Jesus in der That von der durch ihn erfolgten Bundesschliessung spricht[3]) und auf welcher Paulus und der Hebräerbrief fussen.[4]) Sehr leicht

---

[1]) S. 126f. 154f. 173.

[2]) S. 100ff.

[3]) Ob der Bund ausdrücklich als *καινός* bezeichnet wird oder nicht, ist ohne Belang. Nach dem Gesagten ist der Bund sachlich jedenfalls ein neuer. Nicht erst Paulus hat durch den endgültigen Bruch mit dem Judentum das Christentum als die Religion des neuen Bundes hingestellt, sondern die Religion des neuen Bundes ist von Jesus selbst bewusst aufgerichtet worden. Paulus, Jesu Apostel, hat nur diesen Thatbestand richtiger erfasst als die älteren Jünger und ihn daher stärker betont.

[4]) Hier liegt der Einwand nahe: Ist in diesem Falle nicht doppelt auffällig, dass die Deutung von Jesu Tod als Sühntod nicht stärkeren Einfluss auf die Theologie der Urgemeinde gehabt hat? Mir scheint, dass einer solchen Schätzung des Todes Jesu eben das im Wege stand, was von der heutigen Kritik so stark in den Vordergrund gerückt wird: die ältesten Jünger, die mit Jesu in Lebensgemeinschaft gestanden hatten, wussten sich zu Jesu gehörig, schon ehe er auch für sie in den Tod ging. Daher war es für sie besonders schwierig, die theologische Konsequenz des Todesleidens Jesu rein und voll zu erfassen. Für sie stand die himmlische Vollendung und die nunmehrige Herrscherstellung des einstigen Meisters im Vordergrund. Das Abendmahl konnte der Urgemeinde auch als Sühnmittel gelten, wie die jüdische Theologie deren ja mehrere kannte. Nichtsdestoweniger haben die Apostel die Überlieferung auch da, wo sie über die gewonnene Erkenntnis hinausragte, treu erhalten und so einem Paulus die Möglichkeit gegeben, im Sinne Jesu das hervorzukehren, was mit dem Todesopfer erworben war. Die ursprünglichen Jünger standen den Ereignissen zu nahe und konnten auch noch andere Meinungen Jesu über den

macht es sich Hollmann auch mit dem Nachweis, wie es zu der Abänderung der ursprünglichen Kelchworte gekommen sei. Paulus, sagt er, habe diese Worte ganz umgestaltet. Darin sei man ihm zwar nicht gefolgt, aber der Gedanke des Bundes sei anziehend genug erschienen, um ihn festzuhalten. So habe man den Genetiv *τῆς διαθήκης* eingeschoben. Dass die Meinung, Paulus habe mit der Abendmahlstradition willkürlich geschaltet, der eigenen Überlieferung des Apostels geradezu ins Gesicht schlägt, wird alsbald gezeigt werden. Ferner müssen wir es nach unserer Untersuchung über den Paulinismus bei Markus für ganz unwahrscheinlich erklären, dass ein derartiger Einfluss von Paulus auf die Markustradition ausgeübt worden sei. Denn die Herübernahme der Anschauung des Christentums als einer neuen Bundesstiftung ist etwas anderes als die Aneignung von Kunstausdrücken wie *εὐαγγέλιον* oder des Übergangs des universalistischen Gedankens in die allgemeine Anschauung. Aber auch noch eine andere Überlegung verbietet es, die Vorstellung des Bundes im Abendmahl [1]) zu einer paulinischen Prägung zu machen. [2]) Dies führt uns auf eine neue jetzt zu erörternde Frage.

Heilsweg geltend machen. Es gehörte schon sichtender Verstand und theologische Erkenntnis dazu, den beherrschenden Gesichtspunkt zu finden. Dies war dem den geschichtlichen Ereignissen ferner stehenden Paulus vorbehalten.

[1]) Vgl. auch den Nachweis bei Haupt S. 22f., dass der Gedanke an die Schliessung eines neuen Bundes durch sein Blut Jesu damals nahe genug gelegen habe.

[2]) Die Frage, in welchem Verhältnis das Abendmahl zum Passamahl stehe, ist neuerdings in eindringender Weise von Schmiedel S. 140ff., auch von Schäfer, Das Herrenmahl, 1897, S. 235. 249ff. 257ff. behandelt worden. Der „Becher der Danksagung, über dem wir Dank sagen“ I Kor. 10, 16 fällt neben dem Parallelausdruck „das Brot, das wir brechen“ auf und ist offenbar ein Kunstausdruck, entlehnt von dem dritten Becher des Passamahles, „dem Becher der Danksagung“ (kos habberacha). Weniger sicher ist die Beziehung der Formel „solches thut zu meinem Gedächtnis“ auf Exod. 12, 14; 13. 9. Deut. 16, 3, und von 1 Kor. 11, 26 auf Exod. 12, 26f.; 13, 8 (Clemen, S. 25). Auch nur eine entferntere Parallele ist es, dass dort das Passalamm gegessen wird, hier Brot und Wein als geopfertes Fleisch und Blut Christi dargereicht werden, oder dass das Passa das Mahl ist, an welchem sich das Gedächtnis der Erlösung aus Ägypten (Exod. 20, 2; 12, 14. 26f.; 13, 3ff.) zufolge des zur Feier des Mahles gehörigen grossen Hallels (Ps. 116—118) mit der Hoffnung auf alle Verheissungserfüllung, auf die Enderlösung (Ps. 118, 14ff.), verband. Beziehungen auf das Passa sind daher im Abendmahl anzuerkennen, aber nur in mässigem Umfang. Nicht jedoch läuft das Abendmahl darauf hinaus, dass Jesus als das wahre Passalamm das ATliche Passamahl ausser Kraft setze. Dann wäre es genügend gewesen, wenn die Gemeinde Jesu Tod als Opfertod erkannt hätte; eine besondere Abendmahlsfeier der Christen als Kultusmahl wäre störend, und nicht zu erklären sind dann Brot und Wein als Elemente der Mahlzeit (Eichhorn, S. 22). Das Passamahl wird ja auch jährlich gefeiert, das Abendmahl bei jeder Zusammenkunft

Wir sind bis jetzt zu dem Ergebnis gelangt: Alle vier Berichte stimmen darin überein, dass sie die Einsetzung des zu ihrer Zeit gebräuchlichen Gemeindeabendmahls erzählen, dass sie durch das Abendmahl den realen Genuss von Leib und Blut Jesu vermittelt denken, und dass das Abendmahl die durch Jesu Sühnopfertod vermittelte Bundschliessung darstellt.

Wir fragen nun weiter: Bis zu welchem Zeitpunkt können wir diese Anschauung zurückverfolgen, und könnten nicht zwischen der ersten Feier und dem Beginn unserer Überlieferungen wichtige Veränderungen in dem Verständnis des Abendmahls eingetreten sein?

Der älteste Zeuge der Abendmahlsüberlieferung ist der Apostel Paulus. Die Einleitungsformel zum paulinischen Bericht (*ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν* I Kor. 11, 23) verrät das bestimmte Bewusstsein des Apostels, dass er in dieser Überlieferung nicht eigene theologische Gedanken vorträgt oder von kultischen Gebräuchen späterer Zeit spricht. Die Formel hat etwas sehr Feierliches. In ähnlichem Gegensatz wie Gal. 1, 12 stellt Paulus seine, des Verkündigers oder Mittelsmannes, Person (*ἐγώ*) zurück hinter der Kunde, die ihm in diesem Falle durch die Urgemeinde vom Herrn her zugeflossen ist. Wie er es empfangen hat, hat er es den Korinthern und natürlich ebenso den andern Gemeinden auch überliefert (*ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*): Paulus ist von der Überzeugung getragen, dass er einen kostbaren Schatz unversehrt der Gemeinde weitergegeben hat. Während er aber I Kor. 15, 3, nur in umgekehrter Reihenfolge, das *παρέλαβον* und *παρέδωκα* wiederholt, wo es sich um eine ihm aus der ältesten Christengemeinde zugeflossene Überlieferung handelt, geht er hier noch einen Schritt weiter zurück und bezeichnet seine Abendmahlsdarstellung als die Wiedergabe dessen, was Jesus an jenem letzten Abend gethan, gesprochen und aufgetragen hat. Er giebt den Korinthern an dieser Stelle nicht erstmalig die Abendmahlsüberlieferung, sondern erinnert sie an etwas ihnen längst Bekanntes. Bei der Wichtigkeit der Feier ist jede andere Annahme ausgeschlossen als die, dass Paulus nicht nur von Beginn seiner Missionsthätigkeit an überall mit der christlichen Predigt zugleich die Feier des Abendmahls gebracht hat, sondern auch

---

der Gemeinde; dort kommt es auf die eigentliche Speise an, hier sind die irdischen Gaben Träger von etwas Höherem. Ferner, wenn in der apostolischen Kirche Christus das für uns geopferte Passalamm genannt wird, I Kor. 5, 7, so wird damit nicht auf das Abendmahl hingewiesen, sondern auf den Opfertod. Bezugnahmen Jesu auf das Passa sind übrigens auch schon am 13. Nisan, dem Vortage des Passa, sehr wohl denkbar. Ganz Jerusalem stand an jenem Tage schon unter dem Eindrucke der Zurüstungen zum Passa.

selbst bereits zur Zeit seiner Bekehrung die Kunde vom Abendmahl empfangen hat. Behält man dies im Auge, so bekommt aber sein Bericht durch seine feierliche Versicherung, dass er in der Abendmahlsordnung der Gemeinde dasjenige überliefert habe, was er vom Herrn her überkommen habe, einen noch erhöhten geschichtlichen Wert. Denn es geht aus seinen Worten hervor, dass er, als er die Abendmahlsüberlieferung erhielt, sich nicht bei der Annahme dieses Berichts begnügte, sondern sich vergewisserte, ob diese Feier auch jener Stiftung Jesu entspreche. Oder aber, was auf dasselbe hinausläuft, die Männer, welche ihm diesen Bericht übermittelten, beriefen sich ihm gegenüber selbst für die Treue desselben auf den Herrn und vertraten das Bewusstsein, dass die Feier der Gemeinde eine Wiederholung jener ersten Feier Jesu mit seinen Jüngern war. Das Zeugnis des Paulus vom Abendmahl ist ein Zeugnis der ältesten Gemeinde, ja der Apostel, dass der Herr selbst das Abendmahl in diesem Sinne gestiftet habe. Will man also entscheidende Umbildungen in der Zwischenzeit zwischen Jesu Tod und des Paulus Bekehrung annehmen, so müssen sehr starke Gründe dafür geltend gemacht werden, und wenn sie glaublich erscheinen sollen, so müsste nachgewiesen werden, dass die Apostel und die Urgemeinde, die Hüter dieser Überlieferung, solche Umdeutungen hätten aufkommen lassen können. Auf diese Thatsache ist mit vollem Nachdruck hinzuweisen. Sie ist ein fester Punkt, von dem wir nicht verdrängt werden können. Hier lässt sich das Vorhandensein eines starken historischen Interesses an den Thatsachen im Urchristentum nicht verkennen, ähnlich wie I Kor. $15_{,3}$ 1 ff.[1])

Eichhorn[2]) freilich hat geringschätzige Worte für die „historisch-kritisch gebildeten Theologen", welche „glauben, die älteste uns erkennbare Überlieferung mit dem geschichtlichen Vorgang selbst identifizieren zu müssen". Eine solche sehr beschränkte, den subalternen Sinn eines Aktuars verratende Ansicht muss er als völlig unwissenschaftlich zurückweisen. Es muss aber doch die Frage gestellt werden, ob die nun von ihm geübte Methode wirklich so vortrefflich ist, wenn sie ihn dazu führt, die Überlieferung bis zum letzten erreichbaren Punkt zu verfolgen, dann zu behaupten: so wie überliefert ist, war es aber nicht, sondern: — sollten wir erwarten.

---

[1]) Holsten, Das Evangelium des Paulus, I, 1, 1880, S. 361 Anm.: „Paulus hätte sich die Anklage zugezogen, ein falscher Zeuge des Herrn zu sein, wenn er die Überlieferung der Urgemeinde irgendwie in seinem Sinne gestaltet hätte." Dieser Vorwurf ist ihm von seinen Gegnern hinsichtlich des Abendmahls nicht gemacht worden.

[2]) S. 15.

Das folgt aber nicht; vielmehr fährt er fort: wie es zu dieser Überlieferung gekommen ist, weiss ich nicht; und was an jenem Abend von Jesus gethan worden ist, weiss ich auch nicht. Eichhorn führt uns in Schwierigkeiten hinein, um uns dann im Stiche zu lassen. Auch in der Wissenschaft gilt jedoch: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Der Historiker soll uns das Verständnis einer Überlieferung vermitteln, nicht, wenn er uns bis an die Pforte geführt hat, diese dann zuschliessen. Wir dürfen allerdings nicht ohne Weiteres die älteste Überlieferung mit dem geschichtlichen Vorgang gleichsetzen; aber historische Zweifel sind erst in dem Falle berechtigt, dass wir nachzuweisen vermögen: aus diesem oder jenem Grunde ist der Berichterstatter unglaubwürdig; aus diesen oder jenen treibenden Gedanken ist die Umbildung nach dieser Richtung hin zu erklären. Es kommt auch vor, dass wir etwas unerklärt lassen müssen, wenn wir die näheren Umstände nicht mehr ermitteln können. Aber diese Aufgabe der Begründung, auch der Begründung des Nichtwissens, haben wir, wenn wir die Geschichtlichkeit einer Überlieferung bestreiten. Eichhorn beruft sich auf den dritten der genannten Fälle. Aber derselbe hat die Wahrscheinlichkeit gegen sich, da die Elemente und Ideen, die zur Umgestaltung einer andersgearteten Tradition im Sinne des realen Genusses hätten führen können, in der Urgemeinde fehlen, und da es sich um die Zeit von 2—3 Jahren für den Ablauf eines solchen Prozesses handeln würde, zumal unter den Augen und unter der Beteiligung der Apostel. Am Wort und Buchstaben hat die älteste Gemeinde nicht gehangen, und die Differenzen der Abendmahlsüberlieferung im Einzelnen zeigen zur Genüge, dass die Formen flüssig waren; aber wird der Sinn der Feier und die in derselben vermittelte Gabe in allen vier Berichten übereinstimmend bezeichnet, so ist dies eine gewichtige Instanz zu gunsten der geschichtlichen Wirklichkeit, wenn man die geschilderte Sachlage berücksichtigt.

Was Paulus betrifft, so sind wir im stande, bis zu einem gewissen Grade eine Probe auf die Treue der Abendmahlsüberlieferung zu machen. Sie besteht in der Untersuchung, in welcher Beziehung seine Abendmahlslehre zu seiner Theologie steht. Titius[1]) erblickt in der paulinischen Rechtfertigungslehre eine Spezialisierung und Verschärfung des von Jesus bei der Abendmahlsfeier ausgesprochenen Gedankens der Bundesstiftung. Das ist sachlich richtig; nichtsdestoweniger besteht die Thatsache, dass die paulinische Abendmahlsauffassung keinen besonderen Platz in dem Gedankengefüge der

---

[1]) II, S. 192.

Theologie des Apostels hat.[1]) Es kommen hier in Betracht die lehrhaften Anschauungen des Paulus über den Christus in uns, die Geistbegabung und den Glauben. Alle drei Punkte hat der Apostel wohl mit der Taufe in Beziehung gesetzt (Christus in uns Gal. 3, 26 f. Kol. 2, 12, Geistbegabung I Kor. 12, 13, Glaube Eph. 4, 5), nicht aber das Abendmahl. Paulus hatte also von hier aus keine Veranlassung, den in dem Kultus des christlichen Abendmahls niedergelegten Gedankeninhalt weiter- oder umzubilden.

Dennoch ist die Abendmahlsüberlieferung an einer Stelle auch in den Zusammenhang seiner Theologie hineingezogen worden, aber charakteristischer Weise nicht, wo es sich um die prinzipielle Frage des Heilswegs, sondern um eine Frage des christlichen Gemeindelebens handelt.

I Kor. 10, 14—22 führt Paulus den Nachweis, dass der Anteil am Abendmahl den Anteil an den heidnischen Götzenopfermahlzeiten ausschliesse, weil ebenso hier eine reale Verbindung mit den Daemonen als dort mit (dem pneumatischen) Christus stattfinde. Er konnte also die Analogie des Abendmahls nur brauchen, wenn es die reale Verbindung mit dem *κύριος* darbot. Diesen Gedanken bringt aber erst V. 17 *(ὅτι)*, wo gesagt wird, die christliche Gemeinde bilde eine Einheit, e i n Brot, e i n e n Leib, indem alle Glieder derselben an dem e i n e n Brote, dem Christus, welcher Geist ist, Anteil bekommen. Damit tritt die Stelle in nahe Verwandtschaft zu 12, 12 f., obwohl dort die Kirche den mystischen Leib des Erhöhten bildet, nicht die Gläubigen durch Teilnahme an dem Erhöhten zu einer Einheit werden. Noch enger würde die Beziehung, wenn, was ich freilich als irrige Auslegung betrachte, das „und wir sind alle mit e i n e m Geiste getränkt“ 12, 13 vom Abendmahl spräche. Nun ist aber der Übergang von 10, 16 zu 17 allerdings schroff. Dem ist schwerlich dadurch abzuhelfen, dass man V. 17 als Einschaltung versteht, sondern der Grund liegt wohl darin, dass der Apostel in der Abendmahlsanschauung gebunden war, er aber einem Ziel der Beweisführung zustrebte, mit dem die ihn eigentlich beherrschende Abendmahlslehre nicht übereinstimmte. V. 16 findet ja die einfachste Deutung in dem hierher nicht gehörigen Sinn: das Trinken des gesegneten Bechers versetzt in die Teilhaberschaft an dem im Tode dahingegebenen Blut Christi, das gebrochene Brot in diejenige an dem geopferten Leib Christi. So hätten wir hier auf engem Raum das Zusammentreffen der älteren Abendmahlsüberlieferung mit einer Gedankenreihe, die dann in der Folge, durch Johannes und seit

[1]) Schultzen, Das Abendmahl im neuen Testament 1895, S. 65.

dem zweiten Jahrhundert, so bedeutungsvoll geworden ist. Auch darin aber, in der Auffassung des Abendmahls als „geistliche Speise“, bildet Paulus, nicht erst Johannes, den Ausgangspunkt einer neuen Entwicklungsreihe.

Auch I Kor. 10, 1—4 gehören in diesen Gedankenkreis des Apostels. Denn dort werden die ATlichen Typen der beiden christlichen Sakramente erwähnt. die in dem Typus genannte Speise und der Trank heissen aber ausdrücklich „geistlich“ *(πνευματικός)*, ebenso auch Christus, der Spender selbst: „Denn sie tranken aus dem nachfolgenden geistlichen Felsen, der Fels aber war Christus“ V. 4.[1])

Anders freilich steht es mit der Stelle, wo Paulus auf die Abendmahlsüberlieferung, wie er sie selbst erhalten hat und wie er sie in den christlichen Gemeinden weitergiebt, zu sprechen kommt, I Kor. 11, 23—26. Hier fehlt jede Hindeutung darauf, dass das gebrochene Brot eine geistliche Speise, der gesegnete Kelch ein geistlicher Trank sei und im Abendmahl die lebenspendende Kraft des pneumatischen Christus den Gläubigen vermittelt werde. *σῶμα* und *αἷμα* kommen nicht als die Christi Persönlichkeit konstituierenden Elemente in Betracht, *σῶμα* ist dem Apostel wohl Organ, durch welches eine Person sich bethätigt, aber es bedeutet nicht „Persönlichkeit“. Genossen wird im Abendmahl der Leib, den Jesus für die Seinen in den Tod gegeben, das Blut, mit dem er den neuen Bund geschlossen hat.[2]) Die Gabe des Abendmahls ist also der Segen des Opfertodes Christi: „Denn so oft ihr dies Brot esset und den Kelch trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis dass er kommt“ V. 26. Auch versündigt sich nach V. 27 der unwürdig Essende und Trinkende nicht an der Persönlichkeit des erhöhten Herrn, sondern an des Herrn Leib und Blut. Ebenso kehrt bezeichnenderweise V. 29 wieder *τὸ σῶμα*. Hier erwächst nun freilich für uns eine Schwierigkeit des Verständnisses. Wenn der Apostel eine reale Gabe im Abendmahl dargeboten denkt, ist man dann nicht doch genötigt, an „pneumatischen Leib“, „pneumatisches Blut“ zu denken, da die Gabe von dem erhöhten Christus gespendet wird? Eine voll befriedigende Antwort hierauf weiss ich nicht zu geben; doch ist hervorzuheben, dass in dieser Stelle von V. 24 an von dem Leib und Blut Christi die Rede ist, welches er in den Tod geben wollte, als er das Abendmahl einsetzte und welches er dann in den Tod gegeben hat. Dies empfangen die das Abendmahl Geniessenden, an diesem werden schuldig, welche unwürdig essen und trinken, und das ist doch etwas anderes als das

---

[1]) Vgl. Schäfer, Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung 1897, S. 348ff. 377f. Deissmann, ThLZ 1901, Sp. 38.

[2]) Schultzen, Das Abendmahl, S. 26f. 37f. 42f. 46. 61. 64.

„Betrüben des heiligen Geistes Gottes, mit dem ihr versiegelt worden seid auf den Tag der Erlösung“, wovor der Apostel Eph. 4, 30 warnt.

So steht also die eigentliche Abendmahlsüberlieferung des Paulus spröde und unvermittelt neben seiner Pneumalehre. Auch das ist ein Argument zu gunsten der Annahme, dass er die Abendmahlstradition der Urgemeinde weitergegeben hat.

Eine weitere Frage, wenn die Umgestaltung des ursprünglichen Abendmahls innerhalb der apostolischen Kirche in Verhandlung steht, ist die nach dem Wiederholungsbefehl. Matthäus und Markus haben denselben nicht, Paulus hat ihn nach dem Darreichen des Brotes wie des Weines, der Lukasbericht als Mischform der synoptischen und paulinischen Tradition nach der Darbietung des Brotes.

Abgewiesen muss werden die Meinung, dass es sich hierbei um eine formelle Frage handle, entsprechend andern Zusätzen oder Weglassungen in den Abendmahlsberichten. Mögen mit diesen Verschiedenheiten der Überlieferung auch sachliche Differenzen im Zusammenhange stehen, hier fragt es sich: hat Jesus das Abendmahl gestiftet oder nicht. Nicht einmal die Abschwächung kann man gelten lassen, ob die Gemeinde, auch wenn Jesus nicht ausdrücklich den Befehl der Wiederholung gegeben habe, nicht doch nach seinem Willen handelte und ihres Herrn Sinn traf, als sie das Abendmahl zum Kultmahl der Gemeinde machte. Dagegen spricht folgender Thatbestand der Überlieferung. Nach den Andeutungen sowohl der Apostelgeschichte (2, 42. 46) als auch des I Korintherbriefes (11, 20. 33f.) ist das Abendmahl bei jeder gemeinsamen Mahlzeit gefeiert worden; nach der Apostelgeschichte bestand diese Sitte aber von Beginn der christlichen Kirche an. Hierbei ist auch eine gewisse Parallelerscheinung der christlichen Abendmahlsfeier zu berücksichtigen. Die Wirquelle der Apostelgeschichte berichtet, 27, 33 ff., dass Paulus in der Nacht vor der Landung auf Malta die auf dem Schiffe Befindlichen getröstet, ihrer Rettung versichert und sie aufgefordert habe, Speise zu sich zu nehmen. Hierauf heisst es V. 35: „Und er nahm Brot, dankte Gott vor allen und brachs und fing an zu essen“ (*καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαρίστησεν τῷ θεῷ ἐνώπιον πάντων καὶ κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν*). Die nahe Berührung mit der Abendmahlsformel liegt auf der Hand. Auch in Apg. 20, 11, einem Bericht doch wohl gleichfalls aus der Wirquelle, hören wir von dem Brotbrechen einer einzelnen Person, ebenfalls des Paulus, in einem feierlichen Moment. Das *κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος* in Verbindung mit *ὁμιλήσας* prägt der Handlung gottesdienstlichen Charakter auf. Ein solches Verfahren — denn dass derartige Handlungen nur von Paulus berichtet sind, dürfte auf dem Zufall der Quellenüberlieferung

beruhen — findet seine Erklärung nicht in der Nachbildung gewisser Lebensgewohnheiten Jesu (Mt. 14, 19 par.; 15, 36 par. Lk. 24, 30), sondern an beiden Stellen liegt eine heilsmittlerische Beziehung auf Jesus vor, sie knüpft also an dessen Tod und an die Deutung an, welche nach der Überlieferung unter ähnlichen Formen Jesus am letzten Abend seinen Jüngern gegeben hatte. Diese Doppelheit der christlichen Übung, in erster Linie das bei jeder Zusammenkunft gefeierte Abendmahl, aber dann auch die Abendmahlsfeier eines Einzelnen, ist ein sprechender Beweis, dass die Art der Handlung und Belehrung Jesu an jenem Abend auf die Jünger einen tief haftenden Eindruck gemacht hatte.

Dann hat man aber nicht mehr das Recht, den Wiederholungsbefehl erst innerhalb der christlichen Gemeinde entstanden zu denken. „Zuerst hat man sie (die Handlung), einem inneren Bedürfnis folgend, wiederholt, dann diese Wiederholung, über deren Recht im Sinne Jesu kein Zweifel bestand, auf sein ausdrückliches Gebot zurückgeführt . . . in Zeiten, wo das religiöse Leben so kräftig pulsiert wie damals, ist die Produktivität in Vorstellungen, in Erfahrungen, in Legenden eine märchenhaft reiche und rasche.“ [1]) Allein je tiefer der Eindruck war, welchen jene Handlung Jesu auf die Jünger gemacht hatte, [2]) um so treuer ist diese Erinnerung in ihrer Seele haften geblieben, und um so mehr ist eine so einschneidende Änderung, wie Jülicher sie annimmt, ausgeschlossen. Denn nicht nur unter ihren Augen hätte sich dieselbe vollzogen, sondern sie selbst hätten ja alsbald das Abendmahl anders gefeiert als mit dem Herrn, und sie selbst wären dann die Träger dieser neuen Tradition geworden. Der Hinweis auf die märchenhaft reiche und rasche Produktivität in Vorstellungen, Erfahrungen und Legenden in religiös so angeregten Zeiten ist sehr unangebracht. Man sollte wahrlich vorsichtiger damit sein, einen so unauslöschlichen Makel auf den sittlichen Charakter der Apostel zu werfen. Je einzigartiger das Erlebnis war, um so unerklärlicher ist das „innere Bedürfnis“ der Wiederholung. Wird doch niemand von uns darauf kommen, ein uns besonders eindrücklich gebliebenes Erlebnis mit einem teuren Verstorbenen zu wiederholen. Nur die Erinnerung daran bewahren wir in treuem Herzen. [3])

---

[1]) Jülicher, Theologische Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet 1892, S. 245.

[2]) Jülicher, S. 245 f.

[3]) Das Gleiche gilt gegen Hollmann S. 156: „Dadurch aber, dass diese Worte beim Mahle gesprochen waren, lag es der jungen Gemeinde sehr nahe, bei den gemeinschaftlichen Mahlzeiten sich dieser Worte zu erinnern und so das *δεῖπνον κυριακόν* gewissermassen zu wiederholen.“ Gewissermassen!

Schmiedel[1]) sucht die paulinische Wiederholungsformel aus folgendem Entwicklungsgang zu begreifen. Beim Beginn der Handlung sagte der Leiter vielleicht als seine eigene Aufforderung: „nehmt“ oder „nehmt, esst“, „trinket alle daraus“, ein anderer hielt dies vermöge ungenauer Erinnerung für Worte Jesu; oder es fügte einer am Schlusse hinzu: „dies thun wir zum Gedächtnis des Herrn“ oder auch „dies thut zum Gedächtnis des Herrn“; einem andern kam, weil alles Vorhergehende Worte Jesu waren, unvermerkt die Form über die Lippen: „dies thut zu meinem Gedächtnis“. Aber hier ist wiederum geltend zu machen, dass es sich um die Erklärung der Bildung einer festen Tradition handelt, die Paulus aus der Urgemeinde erhalten hat und dass es alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hat anzunehmen, es hätten die Apostel Träger einer Überlieferung werden können, welche nur aus Versehen, unvermerkt, eine so wesentliche Änderung erfahren hatte. Und die Hauptsache wird dabei unerklärt gelassen, nämlich, wie es kam, dass die Gemeinde das Mahl wiederholte, ohne einen Auftrag des Herrn zu haben. Die Berufung Schmiedels auf den synoptischen Bericht, der den Wiederholungsbefehl nicht kenne und auf die Undenkbarkeit, dass Markus und Matthäus Worte aus der feierlichsten Stunde des Lebens Jesu, Worte, auf denen der ganze heilige Brauch der Christenheit beruhen würde, und die bei jeder Feier mit den übrigen „Einsetzungsworten“ wiederholt wurden, auf so leichtherzige Weise ausgelassen hätten, hat deshalb wenig Gewicht, weil zu der Zeit der Abfassung der Evangelien das Abendmahl überall als Kultmahl der christlichen Gemeinde, und zwar doch wohl mit dem Wiederholungsbefehl, gefeiert wurde, das Fehlen dieses Auftrags Jesu im synoptischen Bericht also andere Gründe haben wird. Diese sehe ich darin, dass die Evangelisten in ihrer Abendmahlserzählung es nicht auf den Bericht von der Stiftung des christlichen Abendmahls abgesehen haben, sondern innerhalb ihrer Darstellung der Ereignisse jenes Abends und jener Tage die Abendmahlserzählung wie jede andre behandeln. Schliessen doch Matthäus und Markus das Abendmahl an das Vorhergehende einfach mit den Worten an: „als sie assen“ Mt. 26, 26. Mr. 14, 22 und fügen an die Erzählung unmittelbar Mt. 26, 29. Mr. 14, 25. Auch fällt der geringe Einfluss liturgischen Gebrauchs auf diese Überlieferung auf. Ebensowenig wie sie daher sonst Vollständigkeit anstreben, werden wir solche in ihrem Abendmahlsbericht erwarten dürfen. Paulus dagegen will den Korinthern I Kor. 11, 23ff. ins Gedächtnis rufen, dass das Abendmahl eine feier-

[1]) S. 136f.

liche Stiftung des Herrn selbst sei, in welcher er sich selbst als Geopferten der Gemeinde darbiete. Da konnte der Befehl der Wiederholung, den der Herr nach des Paulus Unterweisung thatsächlich gegeben hatte, nicht fehlen.[1])

Es besteht aber noch ein Argument gegen das spätere Aufkommen des Wiederholungsbefehls, das freilich von den Meisten nicht anerkannt wird, das wir aber nunmehr auch geltend zu machen haben. Schon die apostolische Kirche hat den realen Empfang des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gelehrt. In diesem Empfang liegt der Wert des Abendmahls, solcher Empfang ist es auch, welcher gemeinschaftbildende Kraft hat. Mit dieser Abendmahlslehre ist aber die Wiederholung notwendig gesetzt. Es hat kein Abendmahl mit realem Genuss gegeben ohne das Bewusstsein der Feiernden, diesen Segen im Auftrage und auf Anordnung des Herrn zu empfangen. Daher hängt die behauptete spätere Entstehung des Wiederholungsbefehls zusammen mit dem Verständnis des Abendmahls als realer Darbietung des Leibes und Blutes Christi. Ehrlich und bezeichnend urteilt hierüber Eichhorn:[2]) „Was auch Jesus gesagt und gethan haben mag an jenem Abend, ich kann von da aus nicht verstehen das Kultmahl der Gemeinde mit dem sakramentalen Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi, wie es in der ältesten Christenheit ziemlich von Anfang an, wie es scheint, sich ausgebildet hat.“ Eine Methode, die uns gerade am entscheidenden Punkte im Stiche lässt, ist aber, wie gesagt, eine falsche. In der That ist es eine Unmöglichkeit, „gnostischen“ Einflüssen das Aufkommen des sakramentalen Essens zuzuschreiben. Wenn gnostisch auch „in einem etwas anderen Sinne, als die Kirchenhistoriker zu thun pflegen“[3]) genommen wird — wie er es nimmt, verrät Eich-

[1]) Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter [1] S. 596, [3] S. 574 hat also Recht: „Diese Feier beruht auf einer Anordnung Jesu selbst . . . Jede Annahme eines Aufkommens derselben erst in der Gemeinde, durch die Erinnerung an die Tischgenossenschaft mit ihm und das Bedürfnis der Erinnerung an seinen Tod ist ausgeschlossen.“

[2]) S. 30f.

[3]) Nichtsdestoweniger gehen wir wohl nicht irre, wenn wir annehmen, dass gerade Loofs, der damalige Kollege Eichhorns, mit seiner Darstellung der Geschichte des Abendmahls in der Realencyklopädie auf die Gestaltung der Eichhorn'schen Hypothese von Einfluss gewesen ist. Dort wird nachgewiesen, dass im Gnostizismus des 2. und 3. Jahrhunderts christliche Traditionen im Sinne der Mysterienfrömmigkeit jener Zeit verstanden und umgestaltet, und schon im 2. Jahrh. auch das Taufwasser, das Oel des Chrisma und das Brot der Eucharistie den Mysterientraditionen gemäss gewürdigt worden sind, dass aber auch die den Gnostizismus abweisende Kirche sich solchen Traditionen nicht verschlossen hat. Danach gehörten „Mysterien“ und Religion zusammen, und einem „Mysterium“

horn nicht —: wie soll es glaublich gemacht werden, dass in diesem gerade in der ersten Zeit nach Jesu Tode so abgeschlossenen Jüngerkreis gnostisch-orientalische Einflüsse wirksam geworden seien? Schon jüdisch-hellenistische Gedanken und Einwirkungen, die doch viel verwandter waren, brachten eine Krisis in die junge Gemeinde Apg. 6. Und wie wenig Anlass zu irgend welchen Weiterbildungen lag in der ältesten Christengemeinde vor. Sie hielt sich streng an das väterliche Gesetz, als ein Konventikel in ihrem eignen Volk, mit dem Hauptunterschied, dass sie in Jesus den bereits zur Rechten Gottes eingesetzten und in kürzester Frist zur Aufrichtung des Reiches zu erwartenden Messias erblickte. Wo sind bei dieser Sachlage Impulse zur Weiterbildung und Umdeutung des Abendmahls im Sinne des realen Genusses?

Es ist aber ein Verdienst Eichhorns, dass er klar und deutlich erkannt hat: Die christliche Gemeinde hat von Anfang an das Abendmahl als Kultmahl gefeiert, in welchem Leib und Blut Christi real genossen ward. Und von entscheidender Bedeutung ist die zweite von ihm ausgesprochene, nur zu beschränkende Erkenntnis: Hat Jesus am letzten Abend das erste Abendmahl ausgeteilt, so fällt aller Nachdruck auf das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi, und die Erklärungen, dass der Leib in den Tod gegeben, dass das Blut vergossen werden soll, sinken zu beiläufigen Bemerkungen herab.[1])

Eine symbolische Handlung nach Art und im Stile des ATlichen Prophetentums soll Jesus an jenem Abend vorgenommen haben, das ist die heute am weitesten verbreitete Annahme. Wie in der Parabel es auf die Darstellung e i n e s Gedankens ankomme, so habe Jesus hier das tertium comparationis mit dem *ἔκλασεν* beim Brot, durch *ἐκχυννόμενον* beim Wein ausgedrückt. Seine Handlung habe die Bedeutung: Wie das Brot gebrochen wird, so wird sein Leib im Tode gebrochen werden; wie der Wein in den Becher gegossen wird, so wird im Tode sein Blut vergossen werden. Dann kommt, um auch hier entsprechend den öfters in Jesu Parabellehren begegnenden Doppelgleichnissen eine Doppelsymbolik zu schaffen, als Zweites die Symbolik des Geniessens hinzu: Wie Brot und Wein dadurch, dass sie zerstückelt und ausgegossen werden, zum Geniessen zubereitet werden, so wird sein Leib getötet und sein Blut ver-

gegenüber war die Vorstellung, dass irdische Elemente durch geheimnisvolle Weihe zu etwas Heiligem, Göttlichem „würden“, ohne in ihrem Wesen verwandelt zu sein, der Frömmigkeit nicht nur des Orients, sondern auch des Occidents geläufig.

[1]) S. 19

gossen, damit sie den Menschen Segen zu bringen vermögen. Somit fällt aller Nachdruck auf die Handlung, die Jesus an Brot und Wein vornimmt; sie veranschaulicht den Gedanken, den er seinen Jüngern eindrücklich machen will. Sei es, dass der Herr den Bundesschluss oder den Passagedanken symbolisieren wollte, sei es, dass er entsprechend der Parabel Joh. 12, 24 sein sühnendes Leiden und Sterben mit dem Verbrauch von Speise und Trank zum Wohl der Menschen vergleicht:[1]) das Essen und Trinken der Jünger könnte dann entweder ganz wegfallen, oder es hat nur sekundäre Bedeutung und dient der gemeinsamen Aneignung und Pflege des durch das Bundes- oder Passaopfer schon vollgültig zum Ausdruck gekommenen religiösen Gedankens. „Um der Hauptsache willen wäre es nicht nötig gewesen.“[2])

Dagegen aber erheben unsere Abendmahlsberichte lauten Einspruch.[3]) In dieser Frage zeigt namentlich Hollmann lehrreich, wie deutlich diese Schwierigkeit empfunden wird, aber auch, mit welcher Entschlossenheit man die Texte zu vergewaltigen versteht, wenn sie nicht sagen wollen, was gewünscht wird. Er beginnt mit der Behauptung,[4]) auch der Markustext — der relativ treueste — lasse nicht mehr deutlich erkennen, wann die Einsetzungsworte gesprochen seien. Denn nach dem Wortlaut des Markus sei dies geschehen, nachdem alle aus dem Becher getrunken hatten. Da dies als unwahrscheinlich zu gelten habe, hätten Matthäus, dann weiterhin ebenso Paulus und Lukas die Änderung vollzogen, dass die Worte beim Geben des Kelches gesprochen erscheinen. Das Gleiche finde man in Bezug auf die Einsetzungsworte beim Brot. Nach Markus könne Jesus die Worte gesprochen haben, indem er das Brot hinreichte, aber auch, nachdem er es gegeben hatte. Bei Matthäus sei im Blick auf den Kelch das Erste wahrscheinlich. Bei Lukas sei nur das Erstere möglich. Paulus endlich berichte deutlich, dass

---

[1]) Clemen, S. 29.

[2]) Schmiedel, S. 148. Zu kompliziert aber und daher unnatürlich erscheint mir der Versuch Barths, S. 195, die symbolische Fassung mit einer spiritualistisch-realen zu kombinieren. Zudem bietet das Abendmahl nicht eine „nährende innere Lebenskraft“ dar.

[3]) Schweitzer, Das Abendmahl, I, S. 21: „Dass das Abendmahl von der urchristlichen Gemeinde als Mahlzeit übernommen und gefeiert wurde, dass die Handlung, welche die urchristliche mit der historischen Feier verbindet, nicht in dem symbolischen Handeln des „Stifters“, sondern in der Handlung der Teilnehmer, dem Essen und Trinken, besteht: diese Thatsachen werden durch die Quellen geboten und durch das Urchristentum bestätigt.“

[4]) S. 148; vgl. aber zu dieser Erörterung auch S. 144. 149. 152. 154f.

Jesus die Worte beim Brechen sprach. Wenn aus dem Thatbestand, so wie ihn Hollmann vorgeführt hat, die Frage beantwortet werden soll, wann denn nun nach den Berichten die Einsetzungsworte gesprochen zu sein scheinen, so kann man nur schwanken zwischen dem Urteil: entweder bei der Darreichung oder nach derselben. Dies ist aber um so mehr zu behaupten, wenn noch in Rechnung gezogen wird, dass der Sachverhalt bei Paulus von Hollmann nicht ganz richtig angegeben worden ist. Längst ist das harte *τοῦτο* in *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* I Kor. 11, 24. 25 aufgefallen. Es begreift in sich dasjenige, was Jesus gethan und gesprochen hat, und was die Jünger auf sein Geheiss gethan haben. Da sie dies wiederholen sollen, und da V. 26 die Abendmahlsfeier mit den Worten umschrieben wird: „So oft ihr dies Brot esset und diesen Kelch trinket," so liegt der Nachdruck in den Worten: „Dies ist mein Leib, der für euch" nicht darauf, dass Jesus ein Brot in Stücke bricht, sondern dass er ihnen das zerstückelte Brot zum Genuss darbietet. Obwohl also Paulus vom Geben nicht ausdrücklich spricht, kann doch schon beim Brot auch nach ihm das begleitende Wort nur bei der Austeilung gesprochen gedacht werden. Für den Kelch giebt Hollmann dies auch selbst zu. Er zieht aber vielmehr die Folgerung: „Beim Brot wird es immer das Wahrscheinlichste bleiben, dass Jesus bei dem Brechen desselben die betreffenden Worte gesprochen hat. . . . Das Recht zu einer solchen Annahme liegt darin, dass nur unter dieser von uns gemachten Voraussetzung die Jünger den Herrn verstehen konnten. Ich möchte aber vermuten, dass Jesus auch die auf das Blut bezüglichen Worte sprach, als er den Wein aus einem grösseren Gefäss in den Becher eingoss." Anstatt, dass die Anschauung darüber, was die Jünger verstehen konnten und was nicht, modifiziert wird, werden lieber die Texte vergewaltigt. Und nun wird im Weiteren angenommen, dass Jesus thatsächlich die Worte beim Brechen des Brotes und beim Eingiessen in den Becher sprach. Wir treffen das grössere Gefäss, aus dem Jesus den Wein in den Becher goss, zwar nicht nur bei Hollmann an, nichtsdestoweniger existiert es nicht in der Abendmahlsüberlieferung, sondern die Phantasie einiger Gelehrter schafft es herbei. Das *ἐκχυννόμενον* Mr. Mt. kann nicht als eine Instanz für eine solche exegetische Anschauung gelten. Denn es bezieht sich gar nicht auf das Ausgiessen des Weins. Jesus vollzieht auch keineswegs eine symbolische Handlung beim zweiten Akt der Stiftung, sondern er ergreift einen mit (rotem) Wein gefüllten Becher und benutzt diesen zur Darstellung der zu bietenden Gabe. Will man hier eine symbolische Beziehung annehmen, so besteht sie

zwischen (gefülltem) Kelch und Blut.[1]) Es steht in Wahrheit hinsichtlich der Einsetzungsworte so: Keiner unserer Texte erlaubt es, den Sinn der Handlung dahin zu erklären: „Wie ich jetzt das Brot breche und den Wein ausgiesse, so wird mein Leib gebrochen und mein Blut ausgegossen werden“, alle erklären mit den Einsetzungsworten, was für eine Gabe Jesus ihnen zum Genusse bietet. Wie ein Hausvater bei der Mahlzeit unter seine Hausgenossen Speise zum Genuss verteilt, so teilt Jesus diese Speise unter die Jünger aus, damit sie von ihnen verzehrt werde. Die begleitenden Worte belehren sie: das Brot, was sie essen, ist sein Leib, der Wein, den sie trinken, ist sein Blut, nämlich der in den Tod gegebene Leib und sein im Tode vergossenes Bundesblut. Mit dem Essen und Trinken dieses seines Leibes und Blutes werden sie des Segens dieses Opfertodes teilhaftig.

Das Voranstehende war geschrieben, als die schon citierte Abhandlung Schweitzers in meine Hände kam. Schweitzer setzt den Hebel bei eben dieser Überlieferung ein. Nachdem er eine Anzahl Alternativen aufgestellt hat, welche ich keineswegs als zwingend anerkennen kann, fordert er[2]) für die Untersuchung den neuen Weg, anstatt die Feier durch die Gleichnisse zu erklären, vielmehr umgekehrt die Gleichnisse aus der Feier zu erklären. Mit anderen Worten: Bisher meinte man, dass Jesus die Jünger aufforderte, das dargereichte Brot und den herumgereichten Wein zu geniessen, weil er sie als seinen Leib und sein Blut bezeichnet hatte. Schweitzer dagegen geht davon aus, dass Jesus von dem Brot und dem Wein, die seine Jünger auf seine Darreichung hin genossen, sagt, sie wären sein Leib und Blut, gerade im Hinblick darauf, dass sie es auf seine Darreichung hin geniessen. Was damit gemeint sein soll, wird etwas deutlicher aus seiner Erörterung des Markusberichtes.[3]) Weil nämlich Jesus nach dieser Überlieferung das „Gleichnis“ von seinem Blut erst nach dem Herumreichen des Bechers gesprochen hat, wird gefolgert, hier liege ein Bericht vor, wo Jesus dem strikten Wortlaut zufolge weder seinen Leib noch sein Blut zum Genuss ausgeteilt habe. Diese, wie wir nach unserer Auseinandersetzung mit Hollmann behaupten dürfen, offenbar über den Thatbestand hinausgehende Folgerung ist aber wiederum die Grundlage zu einer „nicht zu umgehenden“ Alternative: „Entweder handelt es sich um eine absolut unverständliche Schilderung, die man, weil sie mit dem feststehenden Thatbestand absolut keine Verwandtschaft hat,

[1]) Schultzen, S. 32 f.

[2]) S. 42 f.

[3]) S. 48—50.

als Kuriosum nicht weiter zu beachten braucht, oder — wir haben den authentischen Bericht vor uns, von dem die Untersuchung ausgehen muss."[1]) Mit der Grundlage fällt für uns natürlich die darauf gebaute Hypothese hin. Wir müssen es bestreiten, dass die Gleichnisse nicht zum Wesen der Feier gehören sollen, sie machen die Handlung Jesu den Jüngern erst verständlich, auch wenn sie erst im Verlaufe der Feier gesprochen worden sind. Es ist unrichtig, dass man im Urchristentum kein Bedürfnis fühlte, die historischen Gleichnisse Jesu bei der Abendmahlsfeier der Gemeinde irgendwie zu produzieren. Das verbietet 1 Kor. 11, 23—25, wo Paulus nicht in geheimnisthuerischer Weise etwas Bekanntes wiederholt, sondern zeigt, dass das Handeln Jesu bei der Stiftung des Abendmahls im Kreise der Abendmahlsgenossen von Anfang an wiederholt worden ist. Vom historisch-kritischen Standpunkte Schweitzers selbst sollte es zweifelhaft erscheinen, dass im Gegensatz zu den andern Berichten sich im Markus allein ein „authentischer Bericht" erhalten haben könne, der unberührt blieb von allen Umbildungen; wie aber lässt sich dann das Bewusstsein des Paulus, in seiner Abendmahlsüberlieferung völlig treu zu sein, mit einer solchen Schätzung der Markusdarstellung in Einklang bringen? Die volle Meinung Schweitzers über das Abendmahl wird aber im ersten Heft nur angedeutet: „Das Abendmahl ist ein Freudenmahl."[2]) Im zweiten Heft ist sie dahin angegeben: es war „eine Vorfeier des messianischen Mahles im Kreise der reichsgläubigen Genossenschaft".[3]) Also Rückkehr zu der, wie wir glaubten, überwundenen Spitta'schen Konstruktion.

Wir könnten hier abbrechen, indem wir uns mit dem Nachweise genügen liessen, dass Paulus die Abendmahlstradition der Urgemeinde weitergegeben habe, dass keine Impulse innerhalb der ältesten Gemeinde zu einer Weiterbildung der Abendmahlsüberlieferung nachweisbar sind, dass daher die christliche Abendmahlstradition als ursprüngliche, die Verfügung des Herrn repräsentierende gelten darf. Allein es sind in der Untersuchung mehrere Fragen berührt worden, die noch zum Abschluss geführt werden müssen.[4])

Jesus hat im Abendmahl den Jüngern Brot und Wein zum Geniessen gegeben mit begleitenden Worten des Inhalts, dass dasjenige, was sie essen und trinken, sein zu ihren Gunsten vergossenes

---

[1]) S. 50.

[2]) S. 81.

[3]) S. 57.

[4]) Die im Nachstehenden gegebene Deutung des Abendmahls berührt sich vielfach mit der von Cremer, REprThK [3] I, S. 34 ff. vorgetragenen.

Blut ist, welches einen (neuen) Bund mit Gott vermittelt. Dies war keine vom Augenblick eingegebene, sondern eine prämeditierte Handlung. Die Abendmahlsworte stehen ja nicht für sich allein, sondern in innerer Verwandtschaft mit Mt. 20, 28. Mr. 10, 45. In beiden Worten setzt Jesus eine an ihn glaubende Gemeinde voraus, welcher sein Thun gilt, welcher sein Todesleiden das Heil versiegelt. Im Abendmahl sorgt er aber in besonderer Weise vor, dass die Wirkung seines Opfertodes der ihm zugehörigen Gemeinde zu gute komme. Denn der Sinn seiner Gabe ist, dass der diese Speise als sein Jünger Geniessende wirklich seinen in den Tod gegebenen Leib und sein vergossenes Blut geniesst. So hat es die christliche Kirche von Anfang an verstanden, und damit ist sie in vollem Rechte gewesen. Und hat Luther im Abendmahlsstreit gegen die bildliche Auffassung des ἐστί = significat angekämpft, so ist er in der Sache gleichfalls durchaus im Recht gewesen. Brot und Wein „bedeuten“ nicht Leib und Blut, sondern sie sind es dem Sinn der Handlung Jesu und der Bedeutung der begleitenden Worte zufolge. Nicht in dem späteren spiritualistisch-dynamischen Sinne der Origenisten oder dem realistisch-dynamischen eines Irenäus und anderer, sondern so, dass die Opferqualität seines Leibes und Blutes in Betracht kommt. Wiederum hat hier Luther mit unvergleichlichem Tiefblick das Richtige gesehen, wenn er den Nutzen des Abendmahls fast durchweg in die remissio peccatorum gelegt hat. Brot und Wein sind nicht die Träger der Persönlichkeit Jesu, seines geistigen Lebens, welches auf irgend eine Weise im Abendmahl den Geniessenden zugeeignet würde, sondern die Repräsentanten seines hingeopferten Lebens. Noch treffender als der Ausdruck „Träger“ oder „Repräsentant“ ist der Terminus „Symbol“ im altkirchlichen Sinn. Wir Heutigen verstehen unter Symbol eine Sache, die dasjenige nicht ist, was sie darstellt; in der alten Kirche aber verstand man in weiten Kreisen darunter eine Sache, die in irgend einem Sinne das wirklich ist, was sie bedeutet.[1]) Eine Opferspeise giebt ihnen der Herr, Brot und Wein, und in diese legt er mit seinem Wort einen Segen: er macht mit seinem Wort die Elemente zu demjenigen, als was er sie darreicht. Auf das Wort Jesu hin haben die Jünger im ersten Abendmahl Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut genossen, auf die Wirkungskraft des Wortes Christi hat Luther mit Recht nachdrücklich hingewiesen; auch für uns ist die Gewissheit, dass uns im Abendmahl Leib und Blut Christi gereicht wird, im

---

[1]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] 1894, I, S. 436, und Loofs REprThK [3] I, S. 44.

Wort Christi begründet. Wir haben nachgewiesen, dass im damaligen Judentum und Heidentum der Gedanke einer realen Verbindung der Gottheit mit dem Menschen durch das Mittel des Opfers eine geläufige war. So konnten auch die Jünger Brot und Wein als Symbole der Opfergabe Jesu verstehen. In diesem Falle genossen sie die dargebotene Speise trotz der begleitenden Worte Jesu als Brot und Wein. Damit wird der von Spitta so stark geltend gemachte und seitdem so oft wiederholte Einwand der Schauerlichkeit eines solchen Bluttrinkens seines Gewichtes entkleidet. Wäre den Jüngern der Becher mit dem leiblichen Blute ihres Herrn angefüllt erschienen, nimmermehr hätten sie, hätte ein Petrus, der sich von seinem Herrn nicht die Füsse wollte waschen lassen, ihn an die Lippen gesetzt. Die Jünger haben sich nicht vorgestellt, dass sie den Leib Jesu essen, der demnächst in den Tod gegeben werde, und das Blut trinken, das in seinem Körper war und demnächst vergossen werden sollte, oder dass sie seinen getöteten irdischen Leib essen und sein vergossenes irdisches Blut trinken, sondern in den geschilderten Opfervorstellungen haben sie Anknüpfungspunkte für die Erfassung der Abendmahlsgabe als einer von Jesus dargebotenen Opferspeise gehabt. Das volle Verständnis wird ihnen auch in diesem Punkte erst nach Jesu Auferstehung gekommen sein. Aber die Wirkung des Sakraments haben sie bereits im ersten Abendmahl empfangen.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt darin, wie Jesus Brot und Wein zu Repräsentanten seines in den Tod dahingegebenen Leibes und Blutes machen, wie er an den Genuss der also prädicierten Elemente den Segen seines Opfertodes knüpfen, und wie er ein Kultmahl seiner Gemeinde stiften konnte, welches den gleichen Segen enthalten sollte, bis er wiederkommen werde zum Gericht und zur Aufrichtung des Reiches I Kor. 11, 26. Dies aber ist sein Geheimnis. Es hat ihm nicht gefallen, für uns diesen Schleier zu heben. Allein der Glaube an die Kraft seines Wortes vermag die damit gegebenen Schwierigkeiten zu überwinden. Wer ihn nicht hat, wird andere, mit Christi Thun und Christi Zusage nicht übereinstimmende Wege der Erklärung einschlagen.

### 7. Die Taufe.[1])

Der Apostel bezeichnet nirgends die Taufe als eine Einrichtung Christi. Sehr begreiflich, weil dies in der apostolischen Kirche

[1]) Vgl. Paret, JdTh 1858, S. 16f., Haupt, Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament 1896, S. 39, Drescher, Das Leben Jesu bei Paulus, S. 28f. Sturm, I, S. 5 Anm. 5.

nicht kontrovers war. Der Empfang der Taufe gilt in derselben allgemein als Merkmal des Christenstandes. Auch Paulus rechnet die Taufe ausdrücklich zu demjenigen, was der ganzen Christenheit gemeinsam ist Eph. 4, 5; ähnlich Gal. 3, 27. I Kor. 12, 13. Röm. 6, 4. Kol. 2, 12. Tit. 3, 5. Daher ordnet er sie in seinen Gemeinden an I Kor. 1, 13ff. So hätte er nicht gehandelt oder geurteilt, wenn sie ihm nicht grundlegende Bedeutung gehabt und er sie für einen erst in der Gemeinde aufgekommenen Ritus gehalten hätte. Auch die Thatsache, dass er typologisierend Taufe und Abendmahl in ATlichen Begebenheiten vorgebildet findet I Kor. 10, 1—4, erlaubt schwerlich eine andere Erklärung, als dass sie beide als von Christus eingesetzt galten. Sogar aus dem Ausspruch, Christus habe ihn nicht gesandt zu taufen, sondern Evangelium zu verkündigen, I Kor. 1, 17, geht hervor, dass die Taufe nach Christi Willen vollzogen wird, zugleich freilich, dass an Bedeutung die glaubenweckende Predigt voransteht. Die Taufe zu gunsten der Toten I Kor. 15, 29 hätte Paulus sachlich nicht unbeanstandet gelassen, wenn er die Taufe nicht als feste christliche Einrichtung gekannt hätte.

Was die an dieselbe geknüpfte Heilsgabe betrifft, so finden wir bei Paulus verschiedene Antworten. Die Taufe ist „Abwaschung“ I Kor. 6, 11, Eingestaltung in den Tod Christi Röm. 6, 3—5. Kol. 2, 12, Ausziehen des sündigen Fleischesleibes Kol. 2, 11, Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des h. Geistes Tit. 3, 5; in der Taufe wird Christus angezogen Gal. 3, 27; sie vermittelt den Geistesempfang I Kor. 12, 13, vgl. Röm. 8, 15. Gal. 4, 6, der die Christen befähigt, sich zur Einheit eines pneumatischen Lebens zusammenzuschliessen I Kor. 12, 13. Diese Verschiedenheit des Verständnisses hat darin ihren Grund, dass die Taufe nicht wie das Abendmahl durch Stiftungsworte Christi zur Trägerin einer bestimmten Seite des christlichen Heils gemacht worden ist, sondern allgemeinen Charakter hat: sie erfolgt auf den Namen *(εἰς τὸ ὄνομα)* Christi I Kor. 1, 13 oder einfach *εἰς Χριστὸν (Ἰησοῦν)* Gal. 3, 27. Röm. 6, 3. Was daher dem Apostel an der Person Christi wertvoll war, das hat er, je nach dem Zusammenhang, hervorgehoben.[1])

---

[1]) Resch, Agrapha. TU V, 4, S. 101 (Logion 14). 152f. hält das Taufen auf den Tod Christi Röm. 6, 3 für eine auf einem originalen Taufbefehl Jesu beruhende christliche Einrichtung, Gloatz StKr 1895, S. 780 leitet diesen Gedanken aus einem Herrenwort mit Hilfe von Mt. 20, 22 par. ab, Ropes, Die Sprüche Jesu. TU XIV, 2, S. 19 und Sturm, I, S. 5 Anm. 5 halten ihn für einen gemeinchristlichen. So auch Titius, II, S. 265f.

### 8. Stellung zum Gesetz und zum Judentum.

Paulus weiss, dass Jesus in seiner geschichtlichen Wirksamkeit sich auf das Bundesvolk Israel beschränkt hat Röm. 15, 8 (*Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς*), vgl. 9, 5, dass Jesus sich dem väterlichen Gesetz unterthan und treu bewiesen hat Gal. 4, 4 (*γενόμενον ὑπὸ νόμον*), vgl. 3, 13, dass er selbst als Jesu Jünger das Gesetz nicht abzuschaffen, sondern festzuhalten hat Röm. 3, 31 (*νόμον . . καταργοῦμεν . .; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν*). Ebenso weiss er von einem bestimmten Missionsauftrag Jesu nur an das jüdische Volk, da er auf dem Apostelkonzil ausdrücklich anerkennt, dass Petrus mit dem Evangelium an die Beschneidung betraut sei Gal. 2, 7, und da er die Berechtigung seiner Heidenmission, soweit er sie nicht indirekt aus Worten Jesu folgert, aus dem Befehl des erhöhten Jesus ableitet Gal. 1, 16; 2, 7. Apg. 9, 15; 22, 21; 26, 17f. Das Gleiche geht aus Eph. 3, 5f. hervor, wonach „das Geheimnis Christi", dass die Heiden Miterben am christlichen Heil sein sollen, jetzt den heiligen Aposteln Christi und den Propheten durch den Geist geoffenbart worden ist. Diese Urteile des Apostels stehen in Übereinstimmung mit Mt. 15, 24. Lk. 7, 2ff. Mt. 5, 18; 10, 5f. 23.

Dennoch hat erst Paulus gesehen, gegen die älteren Apostel geltend gemacht und im Kampfe mit ihnen als Wahrheit erwiesen, dass das Christentum des Gesetzes Ende war, dass Christus eine **neue Religion gebracht hatte.**

Es ist nicht von ungefähr, dass ein gewesener Pharisäer dies zuerst mit voller Schärfe hervorgehoben und herausgearbeitet hat. War doch die öffentliche Wirksamkeit Jesu ein steter Kampf gegen die Repräsentanten der jüdischen Frömmigkeit, die Pharisäer und Schriftgelehrten. Paulus hat schon als Pharisäer Jesum besser verstanden als diejenigen christlichen Theologen, die einen Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament nicht zu machen vermögen. Nur die Erkenntnis hat ihn in den Kampf wider Christus getrieben, dass das, was das Wesen dieses Mannes ausmachte, nicht auf dem Boden des Judentums gewachsen war.[1]

Es giebt Aussprüche Jesu, aus denen hervorgeht, dass er den Pharisäismus als folgerichtige Entwicklung des Mosaismus ansah. „Auf den Lehrstuhl des Mose haben sich die Schriftgelehrten und

---

[1] Franke, StKr 1895, S. 437: „Paulus hatte dem offiziellen Judentum zu nahe gestanden . . ., um nicht zu erkennen, dass die feindselige Stellungnahme dieser Volksobrigkeit, dieser Schriftgelehrsamkeit zu Jesu eine definitive, prinzipielle, nicht die Folge eines Versehens, eines Missverständnisses, sondern eine Thatsache war, welche die Stellungnahme der Nation als solche zu Jesu und der Predigt seines Namens für immer bestimmen musste."

Pharisäer gesetzt“ Mt. 23, 2. Daraus folgert Jesus die Verpflichtung *(οὖν)*, zu thun und zu halten, was sie sagen V. 3. Die Frömmigkeit der Pharisäer würde die rechte sein, wenn ihnen über der Pflege der Gesetzestradition nicht die Erfüllung der schwereren Stücke des Gesetzes, Billigkeit, Güte und Wahrhaftigkeit *(κρίσις, ἔλεος, πίστις)*, in den Hintergrund getreten wäre Mt. 23, 23, vgl. V. 26. Und Mt. 5, 43 stellt Jesus das „und du sollst deinen Feind hassen“, eine schriftgelehrte Ergänzung des ATlichen Gebots, auf eine Stufe mit diesem selbst. Diese Seite der Schätzung des AT und des zeitgenössischen Judentums verbindet Jesus mit Paulus. Dem letzteren ist aber, und zwar dem Apostel wie früher dem Pharisäer, die pharisäische Gesetzesauffassung durchaus die ATliche,[1]) während Jesus andrerseits den Gegensatz der jüdischen Frömmigkeit gegen diejenige des Prophetismus wohl gekannt hat.

Paulus vernahm nun aus dem Kreise der Jünger Jesu, dass dieser als Stifter eines neuen Bundes Mt. 26, 28. Mr. 14, 24 aufgetreten war.[2]) Dies Wort von der Bundstiftung eröffnete eine das Judentum völlig in den Schatten stellende Perspektive. Es war bei einer Handlung gesprochen worden, die eine neue Religion begründete, die Erlösungsreligion. Nicht mehr ein Thun des Menschen, sondern ein Erleiden, nicht mehr die Erfüllung des geoffenbarten Gotteswillens, sondern die Anerkennung der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit sollte die subjektive Bedingung der Heilserfahrung sein. Was hatte dann der Jude vor dem Nichtjuden voraus? Er stand ihm gleich, er war vor Gott Sünder wie jener. Dies Wort Jesu musste einen Pharisäer in innerster Seele treffen. Dann war die jüdisch-nationale Gebundenheit des Erdenlebens Jesu im Sinne einer hingebungsvollen Opferleistung (Röm. 15, 8) zu betrachten,[3]) sie hörte auf, für die Seinen bindende Kraft zu haben.

Jesus hatte aber während seines öffentlichen Wirkens überhaupt zum Gesetz und zu den Hütern und Vertretern des Gesetzes eine Stellung eingenommen, die dem geschärften Auge und Ohr des Pharisäers gegensätzlich und feindlich erscheinen musste. In der Bergpredigt ist Jesus als neuer Gesetzgeber aufgetreten und hat dort teils das ATliche Gesetz aufgehoben, teils seine Forderungen mit einem neuen, dem Judentum fremden Geist erfüllt. An der Spitze des ersten Teiles dieser Rede steht eine prinzipielle Erklärung Jesu

---

[1]) S. meine Schrift: Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, S. 92.

[2]) II Kor. 3, 6 — 4, 6. Gal. 4, 21 — 31 zeigen — ausser der Abendmahlsüberlieferung — deutlich, welche Bedeutung der Gedanke des neuen Bundes für den Apostel gehabt hat.

[3]) Keim, Geschichte Jesu von Nazara, I, 1867, S. 40.

über seine Stellung zur ATlichen Religion Mt. 5, 17—19. Die widersprechenden Momente der Gebundenheit und der Freiheit charakterisieren diese Stellung. Das AT als Gottes Willensoffenbarung ist unüberbietbar, unauflöslich, bindende Norm. Sofern in demselben aber der Wille Gottes doch noch nicht in der vollkommenen Weise zum Ausdruck gelangt ist, hat es der Messias in der Kraft der göttlichen Vollmacht zu vertiefen, zu erweitern, um- und neuzugestalten. Es ist wohl denkbar, dass Jesus, wenn auch nicht so unmittelbar zusammenhängend, Mt. 5, 17 und 18 wirklich gesprochen hat.[1]) Sieht

[1]) Holtzmann, NTliche Theologie I, S. 152, Anm. 1 und Handcomm. z. d. St. behauptet, dass bei der Fassung von Mt. 5, 17 Reflexionen auf die paulinische Position statthatten. Hält er es für fraglich, ob während des öffentlichen Lebens Jesu eine prinzipielle Ausdeutung seiner Mission formulierbar war, da erst Mt. 26, 61. Mr. 14, 58 eine Anklage auf *καταλῦσαι τὸν ναόν* erschien, so braucht die Form der Fassung („Wähnet nicht, dass ich gekommen sei") nicht einen schon lebendigen und ausgesprochenen Verdacht gegen Jesu Gesetzestreue vorauszusetzen, sondern sie kann auf einer auch sonst zu beobachtenden Eigentümlichkeit Jesu beruhen, Sätze antithetisch zu fassen Mt. 9, 13 par. Mt. 20, 28 par. Mt. 10, 34 = Lk. 12, 51 und würde in diesem Falle beweisen, dass Jesus sich über die Wahrscheinlichkeit der antinomistischen Deutung seines Lehrens klar war. Es ist aber auch möglich, dass der Vorwurf antinomistischer Tendenzen ihm schon vor der Zeit der Bergpredigt gemacht worden war. Denn der Konflikt zwischen Jesu und der pharisäischen Partei ist alsbald nach seinem öffentlichen Auftreten ausgebrochen. Übrigens weist Holtzmann selbst auf die Kenntnis dieses Wortes Jesu im Talmud, welcher als Spruch Jesu anführt: „Nicht wegzunehmen vom Gesetze des Mose bin ich gekommen, sondern hinzuzufügen zum Gesetze des Mose bin ich gekommen". In *πληροῦν τὸν νόμον* (nur noch Röm. 8, 4; 13, 8. 10. Gal. 5, 14) aber und *καταλύειν τὸν νόμον* (im NT nur noch Gal. 2, 18) paulinische Formeln zu finden, halte ich nicht für richtig. *καταλύειν τὸν νόμον* kennt auch II Makk. 2, 22, und im NT kann die Wendung Gal. 2, 18 auch Nachklang des Jesuswortes sein. Betreffend *πληροῦν* ist zwischen dem Sinn des kanonischen Matthäus und demjenigen der Quellenschrift zu unterscheiden. Der Einschub V. 18. 19 zeigt, dass der Evangelist, der eben schon V. 16 die *καλὰ ἔργα* in katholisierender Bedeutung verstanden haben mochte, *πληρῶσαι* wie 3, 15 sowie in dem *πληροῦν* der „Reflexionscitate" im Sinne von „im vollen Umfange ausführen", *καταλῦσαι* aber als „nicht beobachten" deutete. Denn da V. 18. 19 zur Begründung von V. 17 dienen, nimmt *λύσῃ* V. 19 ebenso *καταλῦσαι* V. 17 auf, wie *ἕως ἂν πάντα γένηται* V. 18, das bezeichnender Weise bei Lukas (16, 17) fehlt, und *ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ* V. 19 das *πληρῶσαι* V. 17. Wenn aber die Jünger in Jesu Nachfolge, wie V. 18. 19 fordern, handeln, so kann der Evangelist V. 20 mit *γάρ* anschliessen, da er die *δικαιοσύνη* entsprechend 23, 3 f. im Sinne des eben geschilderten Thuns versteht. Nun erst wird das rechte Thun im Anschluss an die Quellenschrift in Gegensätzen entfaltet. In der Darstellung der Quellenschrift aber bedeutet das *νόμον πληρῶσαι* „dem Gesetz den vollen Inhalt geben", wie es vom Messias erwartet wurde, wie es Jesus von sich gesagt haben kann, und wie Paulus diese Wendung niemals gebraucht (vgl. meine Recension von Soltau, Eine Lücke der synoptischen Forschung, ThLBl 1900, Sp. 219).

er auf Gottes Absicht und auf das Ziel, das in der Vollkommenheit besteht, so kann er auch mit Überschwenglichkeit von dem kleinsten Gebot in dem grossen Organismus des Willens Gottes reden. Schöpft er dagegen die Norm aus dem, was in seiner eigenen Seele lebendig ist und in seiner Person fortschreitend zur Wirklichkeit wird, so bleibt das geoffenbarte Gesetz, so bleibt das ganze AT noch hinter dem Ideal zurück. Was hilft aber alle Anerkennung des Gesetzes, wenn sich mit derselben doch eine Gefährdung dieser geheiligten Gottesoffenbarung verband? Musste ein solcher Standpunkt nicht einen Pharisäer beunruhigen? Und andrerseits, wenn dem Paulus später vom jüdischen Standpunkte aus, von seiten seiner Volksgenossen, ungläubiger und auch gläubiger, Antinomismus vorgeworfen wurde, so traf ihn dieser Vorwurf doch nur in der Nachfolge seines Herrn. Bei dieser Sachlage darf man es doch wohl als Anschluss an die Stellung des geschichtlichen Jesus erklären, wenn Paulus sowohl die Aufrichtung des Gesetzes im Christentum behauptet Röm. 3, 31, wie das Christentum Ende des Gesetzes zur Gerechtigkeit für einen jeden Gläubigen nennt Röm. 10, 4. Denn auch Jesus hatte seine Antithesen der ATlichen und NTlichen Sittlichkeit mit dem sachlich direkt an 5, 17 anknüpfenden Wort 5, 20 eingeleitet: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser denn die der Pharisäer und Schriftgelehrten, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen.“

Dies Wort kann nun aber als Thema der ganzen Bergpredigt betrachtet werden. Die Tugenden, die nach den Seligpreisungen den Eintritt in das Reich Gottes gewähren, sind zur pharisäischen Frömmigkeit durchaus gegensätzlich. Die Seligpreisungen sind der Ausdruck einer Hoffnung, der Sehnsucht nach der Ausfüllung eines Mangels. Soweit sie aber schon in der Gegenwart geforderte Eigenschaften preisen, tragen sie, wie Mt. 5, 10 die Gerechtigkeit, Verfolgungen seitens der offiziellen Vertreter der jüdischen Religion ein. Denn die Gerechtigkeit ist schon hier als die bessere Gerechtigkeit der Reichsgenossen gedacht. Kraft dieser werden die Jünger Jesu das Salz der Erde, das Licht der Welt. In dem eigentlichen Körper der Rede wird diese Gerechtigkeit dargelegt im Verhältnis zu den Geboten des AT Mt. 5, 20—48, zu der jüdischen Veräusserlichung der Frömmigkeitsübungen 6, 1—18, zu den Dingen dieser Welt 6, 19—34, zum Nächsten 7, 1 ff. Auf den Höhepunkten der Erörterung fasst Jesus den Gedanken in Sentenzen. So in den Mahnungen, vollkommen zu sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist 5, 48, am ersten nach dem Reiche Gottes und der Gerechtigkeit zu trachten 6, 33, in der „goldenen Regel“ 7, 12. An denselben fällt die Allgemeinheit der Mahnung auf; die NTliche Sittlichkeit kennt nicht.

wie das Judentum, insbesondere die schriftgelehrte Gesetzesforschung, eine Summe von Einzelgeboten: die *πλήρωσις τοῦ νόμου*, welche Jesus bringt, lässt sich in zwei Worte zusammenfassen, die auch den genannten drei Sentenzen zu grunde liegen: Gottes- und Nächstenliebe. Erst seit Jesus beherrschen diese beiden Forderungen jede religiöse Pflichtenlehre;[1] vorher sind sie nicht so verbunden und an die Spitze gestellt worden. Daher ist aber die Bergpredigt nur nähere Ausführung des königlichen Gebotes Mt. 22, 34—40. Mr. 12, 28—34. Lk. 10, 25—28. Jesus erhebt sich also als Gesetzgeber über Mose, indem er dessen Gesetz erweitert, vertieft, auf einen einheitlichen Begriff bringt. Auch darin überragt er den ATlichen Gesetzgeber, dass er Gebote desselben aufhebt Mt. 5, 31—37; am meisten aber, indem er in eigener Vollmacht und in eigenem Namen das Gesetz giebt, während jener es im Auftrage Gottes that.

Diesem Gesetzgeber Christus hat Paulus sich unbedingt untergeordnet. Er hat Jesu Gedanken aufgenommen, nur in eigenartiger Weise sie ausgeführt. Das Gesetz Christi Gal. 6, 2 ist das unbedingte Liebesgebot. Dies Gesetz wird erfüllt, indem einer des andern Lasten trägt: vgl. Kol. 3, 13. Darin besteht „das Halten der Gebote Gottes“ I Kor. 7, 19. Und wenn Paulus sich I Kor. 9, 21 Christi Gesetzespflichtigen *(ἔννομος Χριστοῦ)* nennt, so meint er damit gleichfalls die aus der Liebe fliessende dienende Unterordnung unter alle, wie sie Christus verlangt — und sie vorgelebt hat. Besteht aber das Gesetz seinem gesamten Inhalt nach in der Forderung der Liebe, so sind schon damit auch ohne ausdrückliche Aufhebung die das Ceremoniale und Kultische betreffenden Teile des ATlichen Gesetzes für bedeutungslos erklärt. Aber noch ein Weiteres liegt in einer solchen Würdigung des Gesetzes. Fallen alle das äussere Leben regelnden und alle ceremonialen Bestimmungen weg, kommt es nur auf die rechte Herzensgesinnung an, ist es die alleinige Forderung, dass der Mensch in Einklang tritt mit dem vollkommenen Willen des über die ganze Welt väterlich waltenden Gottes, so hört das Gesetz auf, konstitutive Rechtsnorm für ein bestimmtes Volkstum zu sein, so sinkt das Partikulare an der jüdischen Religion in sich zusammen, der Universalismus ist die notwendige Folge dieses religiösen Standpunktes. Das Christentum wird dann eine Religion, in welcher nichts Anspruch auf Bedeutung oder auch nur auf Duldung hat, was nicht dem Gebiete des ethischen Gotteswillens angehört. Sobald man diese Anschauung in die Lehrsprache des Paulus

---

[1] Heinrici, Die Bergpredigt (Matth. 5—7. Luk. 6, 20—49) quellenkritisch und begriffsgeschichtlich untersucht I, 1900 (Programm), S. 12.

übersetzt, hat man den Grundgedanken, der den ganzen Galaterbrief beherrscht.

Die Spuren der Kenntnis der Bergpredigt sind nun bei Paulus — abgesehen von den in unserer Erörterung schon berührten — folgende.[1])

An die Seligpreisungen Mt. 5, 3—12. Lk. 6, 20—26 im ganzen erinnert Röm. 14, 17 *οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, vgl. Mt. *δικαιοσύνη* V. 6. 10, *εἰρηνοποιοί* V. 9, *χαίρετε* V. 12. Vielleicht liegt auch II Kor. 6, 10 eine Anspielung an Lk. 6, 20—26 vor. I Kor. 4, 8 *ἤδη κεκορεσμένοι ἐστέ· ἤδη ἐπλουτήσατε· χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε* schwebt vielleicht vor Lukas: *χορτασθήσεσθε* V. 21, *πλούσιοι* V. 24, *ἐμπεπλησμένοι* V. 25, *βασιλεία τοῦ θεοῦ* V. 20. Vgl. aber auch Apk. 3, 17 und Hos. 12, 9. An Mt. 5, 10 *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* erinnert inhaltlich und zum Teil auch formell II Tim. 3, 12 *καὶ πάντες δὲ οἱ θέλοντες ζῆν εὐσεβῶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται*,[2]) inhaltlich auch I Thess. 3, 3f. über die christlichen *θλίψεις*: *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα· . . . προελέγομεν ὑμῖν, ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι*, Apg. 14, 22 *διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. Die drei Begriffe Mt. 5, 11 *ὀνειδίζειν, διώκειν, εἰπεῖν πᾶν πονηρὸν ψευδόμενον* treten nacheinander auch I Kor. 4, 12f. auf: *λοιδορούμενοι, διωκόμενοι, δυσφημούμενοι*, vgl. II Kor. 6, 8. Auch darin bewähren sich beide Stellen als Parallelen, dass um Jesu willen Schmähung und Verfolgung getragen wird. Der Gegensatz der inneren Freude, die bei aller Anfeindung erfüllen soll, kehrt wieder II Kor. 6, 10. Noch andere Worte aus der Bergpredigt liegen aber I Kor. 4, 12 zu grunde, Lk. 6, 28 *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς*, eine Mahnung, die auch Röm. 12, 14 vorschwebt, doch so, dass hier aus Mt. 5, 44 auch die *διώκοντες ὑμᾶς* auftreten. Lk. 6, 28 ist nicht nach Paulus geformt,[3]) sondern repräsentiert eine andere, schon vorpaulinische Überlieferungsform, deren Spuren auch sonst nachweisbar sind.[4])

---

[1]) Vgl. Sturm II, S. 10ff.

[2]) Resch, TU X, 2, S. 67.

[3]) Holtzmann, Handcomm., z. d. St.

[4]) Zeugen für *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς* sind Did. I, 3. Justin Apol. I, 15, 14, Dial. c. Tryph. c. 133. Athenag. Leg. 11. Const. VII, 1. Clem. Al. Strom. IV, 14, 97. Codex Cantabr. Mt. 5, 44. Auch die bei Paulus I Kor. 4, 12 vorliegende Verbindung von *λοιδορεῖν* und *εὐλογεῖν* kehrt öfters wieder: I Petr. 3, 9. Ep. ad Diogn. V, 15. Hom. Clem. III, 19; XII, 32. Clem. Epitome c. 96 p. 782 ed. Cotelerius. Hierdurch erscheint auch das *ἐπηρεάζειν* Lk. 6, 28 dem Sinne nach belegt. Justin Apol. I, 15, 14 und Clem. Al. Strom. IV, 14, 97 haben aber auch dies Wort selbst. Vgl. Bousset, Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers 1891, S. 75ff.

Die Eingangsgleichnisse vom Salz und Licht (Mt. 5, 13 bis 16, vgl. Lk. 14, 34 f.; 11, 33) bilden das Zwischenglied zwischen den Seligpreisungen und den Forderungen der Sittlichkeit des neuen Bundes. Denn Jesus ist gekommen, um die Menschen auf die Höhe der Vollkommenheit seines himmlischen Vaters zu führen 5, 48, indem er sie befähigt, den vollendeten Willen Gottes wirklich zu erfüllen. Der Besitz, welcher seine Jünger auszeichnet V. 3—12, giebt ihnen die Kraft, das Salz der Erde und das Licht der Welt zu werden, d. h. aber nichts anderes, als die Gebote, die er V. 21 bis 48 giebt, ihrerseits zu halten. So reiht sich an die Darstellung der Gabe des Reiches V. 3—12 die Darstellung der damit auferlegten Pflicht V. 13—16 und Aufgabe V. 17—48. Daher, wie immer über die Redaktion der Gleichnisworte im ersten Evangelium gedacht werde,[1] sie gehören in den Zusammenhang der Bergpredigt. Da die Jünger Jesu das Licht der Welt[2] doch nur durch ihren Herrn sind, so hat ebenso das johanneische Wort: „Ich bin das Licht der Welt" Joh. 8, 12, vgl. 12, 46, und die weitere Ausgestaltung dieses Vorstellungskreises im vierten Evangelium seine feste Stütze, als auch eine parallel gehende Anschauungsweise bei Paulus. Nicht nur heissen I Thess. 5, 5. Eph. 5, 8 wie Lk. 16, 8 und Joh. 12, 36 die Jünger Söhne des Lichts, sondern das Bild Phil. 2, 15 von den Christen, die sich kraft ihres tadellosen Wandels als hellleuchtende Gestirne von der dunkeln Welt abheben, erscheint als Verwirklichung der Forderung Mt. 5, 14—16. Vgl. auch die ethische Wendung des Begriffs *φῶς* Röm. 13, 12. Eph. 5, 8 f. 13; 1, 18; 3, 9. Sowohl Eph. 5, 8—13 (8 *νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε.*

Joh. Weiss bei Meyer, zu Lk. 6, 28, 8. Aufl. Resch TU X, 3, S. 71 f. Auf die Auseinandersetzung zwischen B. Weiss bei Meyer, zu Lk. 6, 28, 9. Aufl. und Joh. Weiss über die Ursprünglichkeit der lukanischen Fassung können wir hier nicht eingehen.

[1]) B. Weiss, Das Matthäusevangelium 1876, S. 145. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, 1899, S. 76. 79 ff. 88 ff.

[2]) Man hat dies Wort auch wegen des universalistischen Ausdruckes *κόσμος* beanstandet, mit Unrecht. Denn Jesu Predigt hatte von vornherein in sich die Triebkraft zum Universalismus, wie am Schlusse dieses Abschnittes zu zeigen ist. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass es ganz unwahrscheinlich ist, Jesum, der sein Messiasideal doch aus dem AT entnommen hat, hinter dem Prophetismus zurückbleibend vorzustellen, der die messianische Zeit als Heils- und Gerichtszeit für die gesamte Menschheit erfasst. Zeigen doch auch jüdische Schriften aus jener Zeit, wie IV Esra und die Baruchapokalypse, universalistische Haltung. Speziell der Ausdruck *κόσμος* Mt. 5, 14 geht nicht hinaus über den dritten Versuchungsgang Mt. 4, 8 f., wo Jesus die Herrschaft über alle Reiche der Welt (*πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου*, Lk. 4, 5 *τῆς οἰκουμένης*) verheissen wird, wenn er vor dem Versucher niederfalle und ihn anbete.

11 *μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους.* 12 *τὰ γὰρ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν.* 13 *τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται)* als auch I Tim. 5, 25 *(καὶ τὰ ἔργα τὰ καλὰ πρόδηλα, καὶ τὰ ἄλλως ἔχοντα κρυβῆναι οὐ δύνανται)*[1]) setzen Kenntnis der Verbindung der Sprüche etwa in der Form von Mt. 5, 14—16 voraus.[2]) Mit Recht macht ferner Titius[3]) darauf aufmerksam, dass der Gesichtspunkt der Verherrlichung Gottes durch gute Werke Mt. 5, 16 sich mehrfach bei Paulus finde Röm. 15, 6f. I Kor. 6, 20; 10, 31 und II Kor. 8, 19; 9, 13 auch der Form nach anklinge.

Zu Mt. 5, 17 = Röm. 3, 31 s. S. 248.

An Mt. 5, 22—26 erinnert Eph. 4, 26 die Mahnung, die Sonne über der zornigen Erregung nicht untergehen zu lassen.

An das Verbot des Schwörens Mt. 5, 33—37 hat Paulus eine Reminiscenz in II Kor. 1, 17 *(ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ)* und 18 *(ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς ὑμᾶς οὐκ ἔστιν ναὶ καὶ οὔ)*[4]) = Mt. 5, 37 *(ἔστω ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ).*

I Kor. 6, 7 *διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε; διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε* liest sich wie eine sinngemässe Anwendung des Gebotes Jesu betreffend die Wiedervergeltung Mt. 5, 39. Auch Röm. 12, 17ᵃ. 21 blickt auf den Inhalt von Mt. 5, 38—42 und die folgenden Gebote über die Feindesliebe 5, 43ff. zurück.

Von der Feindesliebe Mt. 5, 43—48. Lk. 6, 27. 28. 32—36. Dass Lk. V. 28 in I Kor. 4, 12 und derselbe Vers und Mt. 5, 44ᶜ in Röm. 12, 14 benutzt ist, wurde schon S. 250 ausgesprochen. Über die Anlehnung von Eph. 4, 32—5, 2 an Mt. 5, 45—48. Lk. 6, 32. 33. 35. 36 s. S. 79.

Von der Frömmigkeitsübung Mt. 6, 1—8. 14—18. Mt. 6, 1f. stimmt mit I Kor. 13, 3 darin überein, dass Geben ohne Liebe wertlos ist. Das Geben in Einfalt, das Paulus Röm. 12, 8. II Kor. 8, 2; 9, 11. 13 preist, entspricht der Forderung Jesu Mt. 6, 2f. Der Zusammenschluss göttlicher und menschlicher Vergebung Mt. 6, 14 (und 18, 21 ff.) findet sich bei Paulus in ähnlicher Wendung Kol. 3, 13. Eph. 4, 32. 2.

Das Vaterunser Mt. 6, 9—13. Lk. 11, 2—4. Ausdrückliche Bezugnahme auf das Vaterunser liegt in keinem paulinischen Briefe

---

[1]) Vgl. aber auch Sir. 39, 19 und Jer. 29 (49), 11 (10).

[2]) Eine Bildung von Mt. 5, 16 nach I Petr. 2, 12 (v. Soden, Handcomm. zu I Petr. 2, 12) ist ganz unwahrscheinlich und schon von Sturm, II, S. 11 mit Recht zurückgewiesen worden.

[3]) II, S. 13.

[4]) Resch, TU X, 2, S. 97.

vor. Das *ἀββᾶ ὁ πατήρ* Gal. 4, 6. Röm. 8, 15 ist kein Citat aus dem Vaterunser, sondern die Gebetsanrede Gottes, deren Jesus sich überhaupt bediente. Es ist einer der wenigen uns erhaltenen Reste der von Jesus gebrauchten sprachlichen Laute. Anspielungen auf die ersten 4 Bitten begegnen bei Paulus nicht. An die 5. Bitte könnte, wie sogleich zu erörtern ist, Kol. 1, 14 *τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν* erinnern, ferner allenfalls Kol. 3, 13. Eph. 4, 32. 2. Aber der Gedanke des Zusammenschlusses der göttlichen und menschlichen Bereitschaft zur Vergebung ist dort in sehr allgemeiner Form gehalten und geht vielleicht auf die Anschauung des Gesamtverhaltens Jesu zurück, oder, wie schon erwähnt, auf Mt. 6, 14; 18, 21—35. Auf die 6. Bitte kann I Kor. 10, 13 anspielen, da von *πειρασμός* wie Mt. 6, 13 die Rede ist, Gottes Treue als Gewähr der Errettung gilt, und die Zuversicht ausgesprochen wird, dass Gott nicht nur die Versuchung schickt, sondern auch einen gnädigen Ausgang schaffen wird. Zu beachten ist auch die an die 6. Bitte erinnernde Konstruktion *οὐκ — ἀλλά*. An die 7. Bitte fühlt man sich mehrfach erinnert: II Thess. 3, 1—3. II Kor. 1, 10. Röm. 15, 31. Kol. 1, 13 f. II Tim. 3, 11; 4, 17 f. Doch sind Röm. 15, 31 und II Tim. 3, 11 auch ohne Bezugnahme auf das Vaterunser zu verstehen, II Kor. 1, 10 und II Tim. 4, 17 f. liegt Benutzung von Ps. 22, 20—22 vor: *σὺ δὲ κύριε . . . ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχήν μου . . . σῶσόν με ἐκ στόματος λέοντος.* 29 *τοῦ κυρίου ἡ βασιλεία*, so dass II Tim. 4, 18 im wesentlichen nur *ἀπὸ . . πονηροῦ* ungedeckt bleibt. II Thess. 3, 1—3 halte ich es für wahrscheinlich, dass das Vaterunser vorschwebt (*προσεύχεσθε* V. 1, *ῥυσθῶμεν* V. 2 und *πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος, ὃς στηρίξει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*). Kol. 1, 13 f. (*ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν*) fällt das Zusammentreffen von *ἐρύσατο, βασιλεία* und *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* auf.[1]) Die Doxologie II Tim. 4, 18 hat ihr Vorbild wohl nicht an der des Vaterunsers,[2]) sondern in der soeben citierten Stelle Ps. 22, 29.

Der Spruch vom Doppeldienst Mt. 6, 24. Lk. 16, 13 erklärt es, dass Paulus Kol. 3, 5. Eph. 5, 5 *πλεονεξία* als Götzendienst erklärt.

Gegen weltliche Sorge Mt. 6, 25—34. Lk. 12, 22—31. Phil. 4, 6 *μηδὲν μεριμνᾶτε, ἀλλ' ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν* erscheint wie eine selbständige Zusammenfassung des Gedankens von Mt. 6, 25—34. Überdies lautet das Stichwort *μὴ μεριμνᾶτε* hier wie dort gleich. *μεριμνᾶν* kommt im NT nur Mt. Lk. I Kor. und Phil. vor,

[1]) Sonach hätte Paulus das Vaterunser in der Form des Mt. gekannt.

[2]) Resch, TU X, 3, S. 243.

Mt. nur 6, 25—34; 10, 19 (Aussendungsrede: was ihr sprechen sollt), Lk. in den parallelen Stellen und 10, 41 von der Sorge der Martha, I Kor. 7, 32—34 von der Sorge der Jungfrau und Frau über *τὰ τοῦ κυρίου* und *τὰ τοῦ κόσμου*, ausserdem I Kor. 12, 25. Phil. 2, 20. Zu Mt. 6, 33 *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ (B: τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ)* mag auch Röm. 14, 17 *(οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη* verglichen werden.[1]) Für unberechtigte Harmonisierung halte ich es aber, wenn Zahn[2]) behauptet, der Begriff *δικαιοσύνη θεοῦ* sei nicht von Paulus geschaffen, sondern er stamme von Jesus her, aus Mt. 6, 33, und wurzle in dessen Beschreibung der wahren Gerechtigkeit im Gegensatz zu dem menschlichen Machwerk der pharisäischen Gerechtigkeit. Auf eine Stelle, deren Text nicht einmal feststeht,[3]) lassen sich so weitgehende Schlüsse nicht gründen. Und dann scheint mir die Kompliziertheit der paulinischen „Gottesgerechtigkeit" ein Anzeichen theologischer Begriffsbildung zu sein.

Gegen unbefugtes Richten Mt. 7, 1—5. Lk. 6, 37—42 wendet sich Paulus in offenbarer Anlehnung an die Bergpredigt Röm. 2, 1—3 *διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων· ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις· τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων. οἴδαμεν δὲ ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστιν κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας κτἑ.* Röm. 14, 4 *σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην;* V. 10 *σὺ δὲ τί κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου;* V. 13 *μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν.*

Unbestimmt muss es bleiben, ob die Schlussgleichnisse Mt. 7, 24—27. Lk. 6, 47—49 von Paulus I Kor. 3, 10f. in christologischem Sinne verwandt worden sind,[4]) da die Pointe zu verschieden ist, das Bild vom Bau aber von Jesus und von Paulus auch selbständig gebraucht worden sein kann.

In der Bergpredigt war Jesus als der Reformator der ATlichen und der jüdischen Frömmigkeit aufgetreten und hatte die Freiheit der Kinder Gottes vom Buchstaben des Gesetzes nachgewiesen, aber nur, um eine noch viel höhere und damit schwerere Sittlichkeit als den eigentlichen Gotteswillen zu verkündigen. Allein wo ist unter den Menschen die Herzensreinheit zu finden, welche die Verheissung des Schauens Gottes hat? Wenn die bessere Gerechtigkeit der

---

[1]) Resch, TU X, 3, S. 327.

[2]) Einleitung, I, S. 91.

[3]) Vielleicht hat B den ursprünglichen Text, vielleicht hat auch Dalman, Die Worte Jesu I, S. 99 recht, wenn er die Worte *καὶ τὴν δικαιοσύνην* für eingeschoben erklärt.

[4]) Resch, TU X, 2, S. 193. Sturm, II, S. 14f.

Reichsgenossen darin besteht, dass sie vollkommen sind wie der himmlische Vater vollkommen ist (Mt. 5, 48), wenn nur diese Gerechtigkeit den Eingang ins Reich vermittelt (Mt. 5, 20); wenn der Mensch nur auf Grund ungeteilter Gottesliebe ein rechter Diener Gottes wird (Mt. 6, 24); wenn nur, wer so dient, zuerst und vor allem nach dem Reiche Gottes strebt (Mt. 6, 33), wer kann dann Bürger des Reichs werden? Schliesst Jesus dann nicht das Reich zu?

Die Antwort giebt eine andere Aussage Jesu, Mt. 11, 28—30: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, so will ich euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.“ [1]) Diese Worte haben nicht nur eine allgemeine Bedeutung,[2]) auch nicht bloss eine antithetische Beziehung auf die jüdischen Gesetzeslehrer, die schwere Lasten binden und sie den Menschen auf die Schulter legen, die selbst aber sie nicht mit dem Finger rühren mögen Mt. 23, 4. 26,[3]) sondern hier trifft Jesus in den pharisäischen Satzungen das Gesetz überhaupt und tritt mit dem Anspruch und der Verheissung auf, in seiner Person und im Anschluss an dieselbe „Erquickung“, alles Heil zu geben.[4]) *κοπιᾶν* steht von dem mühevollen Sichabarbeiten im Dienst des Gesetzes, und die *πεφορτισμένοι* sind die unter der Last der pharisäischen Satzungen (*φορτία* Mt. 23, 4. Lk. 11, 46) sich Quälenden. Nicht aber besteht die Erquickung, die Jesus verspricht, in der Aufhebung jener pharisäischen Satzungen oder in der Aufstellung einer leichtern Art der Gesetzeserfüllung; seine Gesetzesauffassung erschwert ja nur die Erfüllung (Mt. 5, 20—48). Vielmehr will Jesus die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden Mt. 5, 6, die unter dem schmerzlich empfundenen Mangel seufzen, von dieser drückenden Last befreien und

---

[1]) Brandt, Evangelische Geschichte, S. 562. 576 f. hält diesen „Hymnus“ wie Mt. 11, 26 27 für eine spätere christliche Bildung. Es ist wahr, es ist an diesem Heilandsruf fast alles aus dem AT entlehnt. Aber welcher menschliche Geist hat vermocht, diese verschiedenen Bestandteile zu einer so wunderbaren und in sich geschlossenen Einheit zusammenzufügen? Und wie auffallend ist doch, dass diese Worte so ganz das treffen, was Jesus wirklich brachte. Man müsste aufs höchste den Mann bewundern, der eine auf die geschichtliche Situation durchaus passende Charakteristik Jesu geliefert hätte — wenn man es nicht wahrscheinlicher findet, jenen Heilandsruf für eine Aussage des Einen, der so **sprechen konnte, über sich selbst zu halten.**

[2]) Kübel, Exegetisch-homiletisches Handbuch zum Evangelium des Matthäus 1889, z. d. St.

[3]) Heinrici, Die Bergpredigt I, 1900, S. 13. Holtzmann, Neutest. Theologie I, S. 277.

[4]) B. Weiss, Das Matthäusevang., S. 307 und bei Meyer z. d. St.

sie in das ihn selbst tragende Gefühl und Bewusstsein, die wahre Gerechtigkeit zu besitzen, hineinziehen. Das wird er thun, wenn sie sein Joch auf sich nehmen, d. h. nach dem ATlichen (Jer. 2, 20; 5, 5. Sir. 51, 26) Symbol, sich seiner Leitung unterstellen, sich von ihm lehren und anweisen lassen. Ist aber sein Joch im Gegensatz zu dem ihrer bisherigen Führer sanft und leicht aus dem Grunde, weil Sanftmut und Demut des Herzens die seine Gerechtigkeit ausmachende Grundkraft ist, so führt schon dies über ein Thun des Gesetzes oder ein Streben nach Gerechtigkeit hinaus. Noch mehr aber wird aus V. 28 deutlich, wie Jesus sich bewusst war, dass in ihm, in seiner Person, in der göttlichen Kraft, deren Träger er war, alles Heil beruhe. Denn nicht sind die Worte: „Lernet von mir“ der Höhepunkt und damit die synoptische Formel im Unterschiede von der paulinisch-johanneischen: „Glaubet an mich“, ebensowenig, wie es richtig ist, dass sie im Zusammenhang fast allein ohne ATliche Parallele dastehen.[1] Sir. 51, 23 „Kehrt ein bei mir, ihr Ungebildeten, und verweilt im Hause der Bildung“ ist das ATliche Vorbild, vgl. auch Sir. 24, 19; und das Neue, ja Unerhörte ist, dass Jesus die Worte sprechen kann: „Ich will euch erquicken“. Solches hat der ATliche Spruchdichter nicht einmal dem Gebilde seiner poetischen Phantasie, der Personifikation der göttlichen Weisheit, die er von Anfang der Welt an geschaffen denkt und in Zion und dem Volke Gottes wohnen lässt, in den Mund zu legen gewagt, sondern er lässt die Weisheit auffordern, von ihren Früchten zu essen 24, 19, er spricht von denen, die auf sie hören und sich ihrer bedienen 24, 22, er verheisst, dass sie nahe ist dem, der sie zu haben wünscht 51, 26. Hier aber tritt Einer auf in der Menschheit, eine wirkliche Person, der die Erquickung hat und von dem sie übergeht auf die Seinen. An seiner Fülle lässt er teilhaben, die zu ihm kommen. Sein Besitz soll auch ihnen Erquickung schaffen. Denn es ist auch nicht dies die entscheidende Voraussetzung, dass ein Verhältnis der Gleichheit zwischen dem Sanftmütigen und Demütigen und denen besteht, welchen er den Dienst seines Lebens widmet,[2] sondern Jesus behauptet ein Verhältnis der Über- und Unterordnung, ein Überragendes bei ihm, das ihren Mangel ausfüllen kann, und eine Macht und den Willen, dies wirklich zu thun.

Erst mit dieser Eröffnung hat Jesus dem Wort der Bergpredigt, dass er gekommen sei, Gesetz und Propheten zur Erfüllung zu bringen und den Forderungen, die er als neuer Gesetzgeber ent-

---

[1]) Holtzmann, Neutest. Theol. I, S. 278.

[2]) Holtzmann, ibid.

wickelt, die bedrückende und demütigende Kraft genommen. Und er hat auch durch die Gedankenverbindung, in der er Mt. 11, 28 gesprochen hat, angedeutet, auf welche Weise er die Menschen zu sich ziehen will: durch die Kraft der Offenbarung. Er entwurzelt das Judentum durch eine Macht, die in seiner eigenen Person beruhte und spricht als erster die Erkenntnis aus, dass alles religiöse Leben sich auf die Wirkung von Person zu Person gründet. Hier liegt ein starker Anhalt für die theologische Grundanschauung des Paulus, dass Christus in uns, der Geist Christi, die Lebensgemeinschaft mit Christus Bürge des Heils ist.[1] Es lässt sich aber auch noch feststellen, dass Paulus dies Wort Jesu gekannt hat. Es ist schon S. 89 darauf hingewiesen worden, dass Paulus die Sanftmut *(πραΰτης)* als Lebensäusserung Christi kennt und nachzubilden bestrebt ist. Als Quelle dieses Urteils kann in der uns erhaltenen Überlieferung, abgesehen von Mt. 5, 5 *(μακάριοι οἱ πραεῖς)*, nur Mt. 11, 29 und 21, 5 (Einzug in Jerusalem, *ὁ βασιλεύς σου . . πραΰς*) gelten. II Kor. 10, 1 aber haben wir gerade die Verbindung von *πραΰτης* mit *ταπεινός (παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ, ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν)* ähnlich wie sie unsere Stelle zeigt *(πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ)*. Dieselben beiden Begriffe begegnen uns Kol. 3, 12 (vgl. Eph. 4, 2. 32) wieder, wo Paulus seinen Lesern den christlichen Wandel als eine Bethätigung von Barmherzigkeit, Güte, Demut, Sanftmut und Langmut beschreibt, aber so, dass nach dem vorhergehenden (11) und dem nachfolgenden (13) Vers Christus diese Tugenden verkörpert hat.[2])

Aber auch auf Grund noch anderer Worte Jesu hat Paulus, der Apostel, den Pharisäismus, mochte er im Christentum Aufnahme gefunden haben oder ausserhalb desselben stehen, als Verkehrung der wahren Religion bekämpft. Das Wort von den blinden Blindenleitern Mt. 15, 14 (vgl. Lk. 6, 39, ferner Mt. 23, 16. 17. 19. 24. 26, wo die Pharisäer und Schriftgelehrten „blind" genannt werden, auch Joh. 9, 39—41) wird Röm. 2, 19 den ungläubigen Juden entgegengehalten, vgl. auch II Kor. 3, 14 f.; von pharisäischen Judenchristen gilt: „Es hat geblendet der Gott dieser Weltzeit die Gedanken der Ungläubigen, dass sie nicht sehen den Lichtglanz des Evangeliums der Herrlichkeit Christi" II Kor. 4, 4; wenn der Apostel die Verstörung der galatischen Gemeinden durch die Judaisten mit den Worten charakterisiert: „Sie wollen euch ausschliessen" Gal. 4, 17, so spielt

[1]) Es darf hiernach auf Gal. 5, 1 verwiesen werden, wenngleich dort ζυγός (vgl. Apg. 15, 10) in anderem Sinne gebraucht ist als hier von Jesus.

[2]) Vgl. Sturm, I, S. 20 f.

er auf das Wort Jesu an die Pharisäer an: „Ihr schliesst das Himmelreich vor den Menschen zu“ Mt. 23, 13. An der erstgenannten Stelle, Röm. 2, 19ff., rügt Paulus auch ähnlich wie Jesus Mt. 23: 15, 3—6. Mr. 7, 9—13 den Widerspruch zwischen dem Lehren und Thun des Gesetzes, wie er bei den Pharisäern die Regel ist.[1]) Reminiscenzen an die antipharisäische Rede Jesu Mt. 23, 1—36. Lk. 11, 39—52 fliessen dem Paulus in die Feder, wo er vor den Thessalonichern auf das propheten- und messiasmörderische Judenvolk zu sprechen kommt:[2])

| I Thess. 2, 14 ff. | Mt. 23, 31 ff. | Lk. 11, 47 ff. |
|---|---|---|
| 14 *τῶν Ἰουδαίων,* 15 *τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας.* | 31 *υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας.* | 47 *οἱ δὲ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτοὺς* (sc. *τοὺς προφήτας*). 48 . . . *αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν αὐτούς.* |
| 16 *εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι* | 32 *καὶ ὑμεῖς πληρώσατε* | |
| | 34 *διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας . . ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ . . . διώξετε* | 49 *ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας . . . ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ διώξουσιν* |
| 15 *καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων* | | |

Das soeben besprochene Wort von den blinden Blindenleitern Mt. 15, 14, ein Logion ohne Parallele, hat der erste Evangelist in den Zusammenhang der Erzählung vom Händewaschen Mt. 15. 1—20. Mr. 7, 1—23 eingefügt, die dem Apostel wohlbekannt und eindrücklich gewesen ist. Dies geht daraus hervor, dass er mehrfach auf damals von Jesus gesprochene Worte anspielt und dieselben als Beweismittel für das Recht seines jüdische Ceremonialgebote und damit weiterhin das Judentum entwertenden Evangeliums verwendet. Die beiden wichtigsten Stellen sind Röm. 14, 14. 20 und Kol. 2, 21 f. Beide Male handelt es sich, wenn auch nicht um pharisäische, so doch um jüdisch-ceremoniale Gesetzesbeobachtung, die Paulus gerade mit Bezug auf jene Erörterung Jesu ablehnt. Schreibt er Röm. 14, 14 *οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ,*[3])

---

[1]) Sturm, II, S. 19 f.

[2]) Sturm, II, S. 33, Titius, II, S. 15.

[3]) Cod. D hat nach Lk. 6, 4 den Zusatz: *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ, εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.* Das erinnert an Röm. 14, 14. 20—23; nur wäre Paulus, wenn Jesus dies Wort gesprochen hätte.

so bezeichnet er die hier ausgesprochene Überzeugung als aus seiner Gemeinschaft mit dem Herrn Jesu hervorgehend. Nicht aber schlägt der Gedanke an den erhöhten Jesus vor, sondern Paulus weiss sich im Einklang mit diesem als dem, der einst diese Überzeugung ausgesprochen hat und sie daher auch jetzt vertritt. Mit *κοινόν* nimmt der Apostel aber das Stichwort Mt. 15, 11. 17 f. 20. Mr. 7, 15. 18 ff. auf, zu dem *καθαρά* Röm. 14, 20 den Gegensatz bildet. Kol. 2, 21 f. ist der Ausdruck *κοινός* zwar nicht gebraucht, aber in *μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς* umschrieben. In dieser Stelle geben die beiden locker angefügten Sätze *ἅ ἐστιν πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει* und *κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων* Gedanken Jesu aus jener Rede wieder, der erste Mt. 15, 17 (*πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται*) = Mr. 7, 18 f., der zweite das Citat aus Jes. 29, 13 = Mt. 15, 9. Mr. 7, 7. Während aber Jesus sich ausdrücklich auf den Propheten Jesaia beruft und ein volles Citat anführt, erscheint dies Wort bei Paulus als Maxime. Das ist nicht ein Anzeichen dafür, dass Paulus auf das Citat in Wahrheit nicht zurückgreife, sondern die freie Art der Verwendung zeigt, der Inhalt des Worts ist sein eigener Besitz geworden. Ferner ist Röm. 2, 23 „Der du dich des Gesetzes rühmst, du verunehrst durch die Übertretung des Gesetzes Gott" Anklang an den Gedanken Mt. 15, 4—6. Mr. 7, 9—13. Endlich erinnert I Tim. 4, 4 „Nichts ist verwerflich, das mit Danksagung genommen wird" in entfernterer Weise an Mt. 15, 11 ff. Mr. 7, 15 ff.

Noch ein Wort Jesu, welches sich zu dem mosaischen Gesetze in Widerspruch stellt, ist von Paulus gekannt und in seiner Bedeutung für die christliche Gemeinde gewertet worden.[1] I Kor. 7, 10. 11 bezeichnet Paulus es ausdrücklich als Gebot des Herrn, dass weder das Weib sich vom Manne scheiden (vgl. Röm. 7, 2 f.), noch der Mann sein Weib entlassen dürfe. Da nun ein derartiges Wort nur Mr. 10, 11. 12 vorhanden ist, so scheint zu folgen, dass Markus allein dasselbe richtig erhalten habe und Paulus auf diese Überlieferung Bezug nehme.[2] Allein wenn wir auch das von den Rabbinen der

---

als der abhängige zu denken. Allein trotz Resch, TU V, 4, S. 188 ff., Sturm, II, S. 9, schwankend Ropes, TU XIV, 2, S. 124 ff. bezweifle ich die Echtheit dieses Logions; aus dem Grunde, weil die Seligpreisung eines am Sabbath arbeitenden Juden im Munde Jesu unwahrscheinlich ist. Erst nach dem Auftreten Jesu und auf Grund der folgerichtigen christlichen Erkenntnis, wie sie Paulus herausgearbeitet hat, ist ein solches Verhalten eines Juden am Sabbath etwas Anderes als Sünde.

[1] S. S. 71. 205.

[2] So zuletzt Sturm, II, S. 27 f.

Frau in gewissen Fällen zugesprochene Recht, beim Manne auf Scheidung anzutragen, schon für die NTliche Zeit annehmen, so ist das etwas wesentlich anderes, als das Mr. 10, 12 vorausgesetzte Recht der Frau, „ihren Mann zu entlassen“ *(ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς)* und einen andern zu heiraten. Wir befinden uns damit auf dem Boden des Eherechts der Griechen und Römer, nicht der Juden. Es liegt I Kor. 7, 10 f. nicht Mr. 10, 11 f., sondern Mr. 10, 9. Mt. 19, 6 *(ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω)* zu grunde.[1]) Das ist formell ersichtlich aus dem hier und dort gebrauchten *χωρίζειν*, welches im NT von Ehescheidung nur an den genannten Stellen und I Kor. 7, 15 gebraucht ist. Dass sachlich mit der Forderung des Apostels der Sinn des Herrn getroffen ist, kann nicht zweifelhaft sein.[2]) Denn das *παρεκτὸς λόγου πορνείας* Mt. 5, 32 oder *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* Mt. 19, 9 ist ein Zusatz des ersten Evangelisten, den Mr. 10, 11. Lk. 16, 18 nicht kennen, eine Konzession an die schlechte Wirklichkeit, die zu Jesu auf die Durchführung des vollen Gotteswillens gerichteter Absicht schlecht genug passen würde. Paulus ist hier ein treuerer Zeuge der ursprünglichen Überlieferung als Matthäus.[3]) In diesem unbedingten Verbot der Ehescheidung liegt deshalb etwas über das Judentum Hinausgehendes, weil für die Ehe allein Geltung behält, was in der natürlichen Ordnung und in dem Schöpferwillen Gottes begründet liegt. Daher fallen auch alle im Volkstum wurzelnden Ehebestimmungen weg, und das Weib wird dem Manne gleichgeordnet. Zudem hat Jesus direkt ausgesprochen, dass die Mosereligion in diesem Punkte hinter dem ursprünglichen Willen Gottes zurückbleibt.[4])

---

[1]) Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier 1880, S. 193 und bei Meyer z. d. St.

[2]) Auch I Kor. 11, 11 „Weder ist die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau in dem Herrn“ ist wohl Anspielung auf Mt. 19, 5f. wegen *ἐν κυρίῳ*, das sonst schwer erklärbar ist.

[3]) Schmiedel, Exkurs 4 a zu I Kor. 7, 40 sagt mit Recht von dieser Klausel des ersten Evangelisten: „Am wenigsten hatte Paulus Anlass, ihr Verschwinden zu befördern, da er selbst (15 f.) eine in der Überlieferung nicht gegebene konstruieren muss.“

[4]) Den Ratschlägen betreffend die „Jungfrauen“ I Kor. 7, 25 ff. liegt stillschweigend der Wunsch zu grunde, dass diejenigen, welche die Kraft haben, wie er um des Himmelreiches willen auf die Ehe verzichten möchten *(εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν)* Mt. 19, 12. Daher kann man vermuten, dass dies Wort ihm dort vorschwebt. Gestützt wird diese Vermutung dadurch, dass das Vermögen, ehelos zu bleiben, von ihm wie von Jesus als eine von Gott verliehene Gnadengabe betrachtet wird: Mt. 19, 11 *οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ' οἷς δέδοται.* V. 12 *ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω* = I Kor. 7, 7 *ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως.*

Dass die Ausführung über die Einheit von Mann und Weib Eph. 5, 28 ff. auf Mt. 19, 5 f. Mr. 10, 7 f. Bezug nimmt, ist nicht unwahrscheinlich, da hier wie I Kor. 7, und ebenso auch I Kor. 6, 16, die gleiche an Mt. 19. Mr. 10 orientierte, auf den ursprünglichen Gotteswillen Gen. 2, 23 f. zurückgehende Anschauung von der Ehe den Apostel beherrscht.

Die Kenntnis von Mt. 22, 1—10. Lk. 14, 15—24. Mt. 21, 42 f. (Mr. 12, 10. Lk. 20, 17 f.). Mt. 8, 11 f. Lk. 13, 28 f., Äusserungen Jesu über die Verwerfung Israels und die Aufnahme der Heiden ins Reich, ist bei Paulus nicht nachweisbar. Aber es finden sich doch Spuren davon, dass dieser in der Nachfolge Jesu seinen Antijudaismus und Universalismus am AT als berechtigt erwiesen hat. Auf die Parallele I Thess. 2, 14 ff. zu der antipharisäischen Rede Mt. 23. Lk. 11 ist schon S. 258 hingewiesen worden. Der Gedanke, welchen Eph. 3, 6, vgl. 2, 13, ausspricht, ist ähnlich wie Mt. 8, 11 und erinnert an Jes. 43, 5. 6; 49, 12; 59, 19. Mal. 1, 11. Ps. 107, 3.[1]) Dann ist zu beachten die Verwendung von Jes. 29, 10 ff. bei Paulus.[2]) Jesus hat in der Erörterung über das Händewaschen Jes. 29, 13 „Dies Volk ehrt mich mit den Lippen, ihr Herz aber ist fern von mir“ u. s. w. gegen die Pharisäer citiert. Dies Wort steht aber in logischer Verbindung mit Jes. 29, 14, welche Stelle Paulus I Kor. 1, 19 „Ich will die Weisheit der Weisen zu grunde richten, und den Verstand der Verständigen zu nichte machen“ anführt, indem er sie auf das im Kreuz erfolgte Verwerfungsurteil Gottes über die Weisheit der ganzen Welt bezieht. Ein Wort aus dem Zusammenhang dieser Stelle (Jes. 29, 10) hat er aber auch auf die Juden angewendet Röm. 11, 8 „Es gab ihnen Gott den Geist der Betäubung, Augen, dass sie nicht sehen, und Ohren, dass sie nicht hören, bis auf den heutigen Tag.“ Hier klingt sogar, allerdings nur entfernt, Jes. 6, 9. 10 = Mt. 13, 13—15. Mr. 4, 12. Lk. 8, 10 an. In der Rede des Paulus an die Juden in Rom Apg. 28 wird diese Jesaiaweissagung auch ausdrücklich citiert V. 26. Schliesslich klingt an Jes. 29, 10 ff. an der Gedanke von I Kor. 2, 7—10, dass der Inhalt der Predigt des Apostels ein Geheimnis ist, und Mt. 11, 5 an Jes. 29, 18 f.

Röm. 9, 32 f. heisst Jesus nach Jes. 8, 14 der Stein des Anstosses und Fels des Ärgernisses. Das parallele synoptische Wort ist das von dem Steine, den die Bauleute verworfen haben und der zum Ecksteine geworden ist Ps. 118, 22 f. Die grosse Verwandtschaft der beiden ATlichen Stellen ist schon von den Synoptikern erkannt

[1]) Hühn, Die ATlichen Citate, S. 192.

[2]) Die kritische Beobachtung, dass mit Jes. 29, 13 eine neue Weissagung beginnt, hat natürlich hier ausser Betracht zu bleiben.

worden. Denn wenn auch Mt. 21, 44 mit D 33. a b e ff. [1. 2] Orig. Eus. Iren. als Einschub aus Lukas zu streichen ist, so hat doch schon dieser 20, 17 f. beide Stellen kombiniert. Also kann auch schon Paulus, der in allen diesen Dingen mit grosser Freiheit verfährt, durch Ps. 118, 22 f. auf die Verwendung von Jes. 8, 14 geführt worden sein. Aber möglicher Weise liegt auch in Mt. 11, 6 *(σκανδαλισθῇ)* eine Anspielung Jesu selbst auf die Jesaiastelle vor, ferner Mt. 24, 10 *σκανδαλισθήσονται πολλοί.*[1])

Allein die Verstocktheit Israels steht dem Apostel nicht nur auf Grund der Aussagen Jesu fest, sondern auch das Verhalten der Juden zum Messias ist ihm die lauteste Anklage dieses Volkes. Auffällig stimmt die Auffassung des Geschichtsverlaufes und der gegenwärtigen Lage des Judenvolkes beim Apostel mit derjenigen überein, die Jesus selbst ausgesprochen hat.[2]) Der Messiasmord ist die furchtbarste Verschuldung der Juden *(τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν* I Thess. 2, 15). Ihn stellt Paulus an die Spitze, nur dass er mit dem angeschlossenen *καὶ τοὺς προφήτας* zum Ausdruck bringt, wie der Mord des Herrn nur die Fortsetzung eines Verhaltens war, welches die Juden auch anderen Gesandten Gottes gegenüber beobachtet hatten, und sodann geltend macht, dass auch die apostolischen Boten die gleiche Erfahrung zu machen haben. Jesus selbst aber erblickt im Messiasmorde die Krönung des Mordes der Propheten Mt. 23, 31 ff., er erwartet im Gleichnis von den Weingärtnern die Tötung auch des Sohnes Mt. 21, 37 ff. par., die das entscheidende Gericht Gottes heraufführen wird und sagt die Tötung der Boten voraus, welche er senden werde Mt. 23, 34 ff., damit das Mass der Sünden des Volkes voll werde Mt. 23, 35 f. = I Thess. 2, 16 *εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε.*[3])

Der Gedanke der Verwerfung Israels zeigt aber bei Jesus und bei Paulus den charakteristischen Unterschied, dass Paulus die schliessliche Rettung auch Israels annimmt Röm. 11, 25 ff., während Jesus Mt. 8, 12 von der endgültigen Verwerfung Israels zu sprechen scheint. Allerdings hat aber des Apostels Anschauung an Mt. 23, 39 einen Anhalt. Denn der Zuruf: „Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn" bei Jesu messianischem Kommen ist als jubelnder und zustimmender zu fassen.

---

[1]) Hühn, S. 13. 29.

[2]) Franke, StKr 1895, S. 433 f.

[3]) Mit Recht macht Franke ibid. darauf aufmerksam, dass von diesem Urteil über die Bedeutung der Tötung Jesu das urapostolische abweicht und sonst die Auffassung des Paulus innerhalb des NT nur einen Vorgänger hat, nämlich die Rede des Stephanus Apg. 7.

Zum Schlusse ist in diesem Zusammenhang die Frage der Benutzung von Mt. 11, 25—27. Lk. 10, 21 f. durch Paulus zu untersuchen. Mt. V. 27. Lk. V. 22 hätte schon unter den gegen die Pharisäer gerichteten Aussagen Platz finden müssen, wenn wir die Deutung von *παρεδόθη* auf den Gegensatz gegen die pharisäische Lehrüberlieferung [1] für richtig hielten. Denn dann böte diese Stelle die Ergänzung zu Mr. 7, 13 *ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ᾗ παρεδώκατε.* Mt. 15, 6. Handelt es sich doch hier wie dort um den gleichen Terminus, *παράδοσις, παραδιδόναι,* und es steht ja überhaupt die Verkündigung Jesu im Gegensatz gegen den Pharisäismus. Es wäre dann neben der Hauptstelle Mt. 15, 9. Mr. 7, 7 auch Mt. 11, 27. Lk. 10, 22 dem Sinne nach als Vorbild von Kol. 2, 22 zu erwähnen gewesen.

Allein die angegebene Deutung scheint mir unhaltbar zu sein. Zu bestreiten ist schon die Richtigkeit der Rückbeziehung von *πάντα* Mt. 11, 27 auf *ταῦτα* V. 25 (die Wahrheiten oder Geheimnisse des Evangeliums); *πάντα* greift vielmehr über *ταῦτα* hinaus, in dem Masse, als in Jesu Person und in seiner Aufgabe mehr ist als der Stand der von den Unmündigen bereits gewonnenen Erkenntnis. Namentlich aber bezweifle ich, dass die Vertreter jener Auslegung gewillt sind, *παρεδόθη* in dem Vollsinn zu nehmen, in dem es dann verstanden werden müsste. Das Wort drückte dann nicht eine „Erkenntnis“,[2] sondern wegen des Gegensatzes eine „Lehrüberlieferung“ aus.[3] Es ist jedoch schwerlich, noch dazu im Sinne gerade jener Gelehrten, ein zulässiger Gedanke, wenn Jesus sagen würde: alles, was er verkündige, sei ihm lehrmässig von seinem Vater übertragen worden. Spricht doch selbst der johanneische Christus, dass er Zeugnis ablege von dem, das er g e s e h e n habe Joh. 3, 11. 32; 8, 38; vgl. 6, 46; 14, 9 f.; 17, 5. Wollte aber Jesus gegenüber der schulmässigen Lehrüberlieferung der Schriftgelehrten und Pharisäer die Verschiedenartigkeit seiner Verkündigung als göttlicher Offenbarung zum Ausdruck bringen, so hätte er eben nicht *παρεδόθη* oder vielmehr ein aramäisches Aequivalent dieses Wortes gebraucht.

In unsere Erörterung gehört Mt. 11, 25—27. Lk. 10, 21 f. deshalb, weil sie auf die Gestaltung der Gesamtanschauung des Apostels

---

[1] So nach älteren Vorgängern der Philosoph Seydel JprTh 1881, S. 761 f., dem sich J. Weiss zu Lk. 10, 22 bei Meyer, 8. Aufl., Schmiedel, PrMH 1900, S. 11 f., Holtzmann, Neutest. Theol. I, S. 274, Anm. 1 und Handc. 3. Aufl. z. d. St. angeschlossen haben.

[2] Schmiedel, S. 11.

[3] So richtig Holtzmann, z. d. St.

vom Christentum, damit aber auch auf seine Stellung zum Gesetz und Judentum tiefen Einfluss gehabt zu haben scheint.[1]) Wenn in den späteren Briefen, namentlich Kol. Eph., das Ziel des Christenstandes ist, die vollkommene Erkenntnis *(ἐπίγνωσις)* Gottes zu erlangen Kol. 1, 6. 9 f.; 2, 2; 3, 10. Eph. 1, 17; 3, 10. 14 ff. Phil. 1, 9, so ist das in entwickelterer Weise Jesu *ἐπιγινώσκειν τὸν πατέρα* Mt. 11, 27, was nur er als Messias hat und vermittelt. Deutlicher aber ist die Anlehnung des Apostels an unsere Stelle I Kor. 1, 19—3, 1. Die ersten Kapitel des ersten Korintherbriefes sind eine schöne Parallele zu den dogmatischen Erörterungen des Römerbriefs. Dieser, eine Auseinandersetzung mit dem Judentum, stellt das Christentum als Verwirklichung der Gottesgerechtigkeit dar. I Kor. schildert Paulus mit Rücksicht auf das im Griechentum ausgeprägte Streben nach Weisheit die Predigt von Christus als Offenbarung der alle menschliche Weisheit zu schanden machenden Weisheit Gottes. Da ihn hier die Fesseln der Polemik gegen eine ausgeprägte gegensätzliche Theologie nicht hindern, hat er in diesem Briefe das Religiöse viel stärker zum Ausdruck gebracht. Da sind es aber gerade die Gedanken von Mt. 11, 25—27, die er aufnimmt und entwickelt. Hatte Jesus Gott gedankt, dass es sein Wohlgefallen gewesen sei, die Erkenntnis des Evangeliums den Weisen und Klugen zu verbergen, den Unmündigen aber zu offenbaren, so führt der Apostel hier aus, dass die Predigt vom Kreuz den Griechen eine Thorheit, den Juden ein Ärgernis, in Wahrheit aber Gottes Kraft und Gottes Weisheit sei, womit er die Weisheit der Welt zu schanden gemacht habe,[2]) die Gläubigen aber errette V. 19—25; dass Gott nicht viele Weise, Mächtige und Vornehme berufen, sondern das Verachtete der Welt ausgewählt habe, um das Starke zu schanden zu machen V. 26—29. Der Inhalt von I Kor. 2, 6—16, die Schilderung der im Evangelium geoffenbarten, ausserhalb desselben aber verborgenen Weisheit Gottes

---

[1]) Vgl. Resch, Das Formalprinzip des Protestantismus 1876, S. 99 f. 104.

[2]) Hierbei macht er mit den Worten: „Die Juden suchen Zeichen" V. 22 und mit der Bezeichnung Christi als „Kraft Gottes" V. 24 eine Anspielung auf die Redenquelle Mt. 12, 22—45. Lk. 11, 14—32, wo die Beelzebulbeschuldigung und die Zeichenforderung neben einander gestellt erscheinen. Nach dem Lukastext tritt der Grundgedanke noch deutlicher heraus, denn hier geht V. 15 die Behauptung, Jesus treibe in Beelzebul, dem Obersten der Daemonen, die Daemonen aus, unmittelbar der Forderung nach einem Zeichen vom Himmel (V. 16) voraus. Jesus aber antwortet: wenn er mit dem Finger Gottes (*ἐν δακτύλῳ θεοῦ = θεοῦ δύναμιν* I Kor. 1, 24) die Daemonen austreibe, so sei zu ihnen das Reich Gottes gekommen V. 20. Auch die Juden haben mit dieser Beschuldigung und mit dieser Forderung im Sinne des Apostels ihre Unfähigkeit, Gottes Weisheit zu erkennen, bekundet.

und des Geistes als Kraft der auch die Tiefen der Gottheit erforschenden Offenbarung, ebenso die Behauptung, dass der Gläubige Christi Sinn habe, ist eine die Vollendung Jesu voraussetzende Entfaltung des Wortes Jesu Mt. 11, 27, dass ihm alles von seinem Vater übergeben worden sei und alle Erkenntnis Gottes durch die Vermittlung seiner Offenbarung gehe. Dass dem natürlichen Menschen die wahre Gottes- und Christuserkenntnis mangle, ist also nicht eine dem Geiste des Apostels entstammende Maxime, sondern eine von Jesus selbst geoffenbarte Wahrheit.

Auch die sprachliche Berührung ist hier auffallend. Mt. V. 25 *ἔκρυψας* klingt an in *ἀποκεκρυμμένην* I Kor. 2, 7; *ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν* = I Kor. 1, 19 Citat, vgl. 3, 18—20, *σοφός, σοφία* von menschlicher Weisheit noch 1, 20. 21. 22. 26. 27; 2, 1. 4. 5. 6. 13; *ἀπεκάλυψας* und V. 27 *ἀποκαλύψαι* = *ἡμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ θεός* I Kor. 2, 10; *νηπίοις* = I Kor. 3, 1, vgl. auch *μωρία* als Gegensatz gegen die Weisheit im NT nur I Kor. 1, 18. 21. 23; 2, 14; 3, 19 und *μωρός* I Kor. 1, 25. 27; Mt. V. 26 *εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου* = I Kor. 1, 21 *εὐδόκησεν ὁ θεός*; Mt. V. 27 das *ἐπιγινώσκειν* Gottes = I Kor. 1, 21 *οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος . . τὸν θεόν*, 2, 8 *οὐδεὶς . . ἔγνωκεν*, V. 11 *τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν*, V. 14 *οὐ δύναται γνῶναι*, V. 16 *τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου* (Citat). Lukas steht mit *ἀπέκρυψας* 10, 21 dem *ἀποκεκρυμμένην* I Kor. 2, 7, mit dem *γινώσκειν* (Simplex) und der Frageform *τίς ἐστιν ὁ υἱός, τίς ἐστιν ὁ πατήρ* (vgl. I Kor. 2, 16) dem Paulus noch etwas näher. Wäre die ursprüngliche Form des Wortes Mt. V. 27 diejenige, wie sie die Zeugen aus dem 2. Jahrh. (Justin, Markosier, Iren., Clem. Alex.) meistens bieten: *καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ (οὐδὲ) τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς (ᾧ) ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ (βούληται ἀποκαλύψαι* Clem. Hom.), so könnte auch das mehrfache *οὐκ ἔγνω, οὐδεὶς . . ἔγνωκεν, τίς ἔγνω, εἰ ἔγνωσαν* I Kor. 1, 21; 2, 8. 11. 16 als Anlehnung an diesen Text gelten. Auf eine Erörterung dieser wichtigen Lesart kann ich hier nicht eingehen. Ich vermag sie aber nicht für ursprünglich zu halten. Denn der Schlusssatz *καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* oder *καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* giebt dem Gedanken der Erkenntnis des Vaters und des Sohnes den entscheidenden Abschluss, legt also auf das wichtigste Glied zum Schlusse den Nachdruck. Nach der justinisch-marcionitischen Lesart ist dies die Offenbarung des Sohnes, die überdies dann vom Sohne selbst bewirkt gedacht wird. Das harmoniert aber nicht mit den sonstigen Zeugnissen Jesu. Dessen Vorstellung wird vielmehr durch den andern Text ausgedrückt, wonach seine Wirksamkeit auf die Offenbarung des Vaters hinausläuft, in deren Dienst er als der Sohn steht.

Nun hat man das Verhältnis natürlich auch hier, gerade hier, umzudrehen versucht. Das Original soll Paulus sein, die Nachbildung die synoptische Überlieferung. I Kor. 1, 19—3, 1 und 15, 27 seien im Verein mit Reminiscenzen an Sir. 51 die Grundlage.[1]) Man giebt damit ein psychologisches Rätsel auf.[2]) Wie soll man es vorstellen, dass von einem Christen aus den verstreuten Atomen einer vorchristlichen und einer christlichen Schrift Worte von so klassischer Erhabenheit und von solcher Keuschheit zusammengefügt worden seien? Und wie geschlossen und sicher ist das persönliche Bewusstsein formuliert. Konnte wirklich ein Späterer Jesu Selbstbewusstsein so charakterisieren nur entsprechend dem Bilde, das er von diesem Jesus in seinem Geiste trug? Die Bildung müsste in der apostolischen Zeit geschehen sein, denn tiefer herabzugehen verbietet die Thatsache, dass bereits die Logienschrift das Wort enthalten hat. In dieser Zeit aber hätte man nicht den Sohn, sondern den heiligen Geist als Offenbarungsmittler genannt.[3])

Aber auch die sprachliche Seite bietet keinen genügenden Grund, den synoptischen Text paulinisch beeinflusst zu denken. *ἐξομολογεῖσθαί τινι* in der Bedeutung „preisen, danken“ haben LXX oft, z. B. in den Psalmen; die *σοφοί* und *συνετοί* sowie das *ἔκρυψας* können schon in den Evangelien auf die LXX (Jes. 29, 14 *ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν, καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν κρύψω*) zurückgehen; das gegenteilige *νήπιοι* wird bei Paulus I Kor. 3, 1 in tadelndem Sinne gebraucht, während doch der Apostel den schlichten Gebrauch „unmündig, unerwachsen“ nach Gal. 4, 1. I Kor. 13, 11 kennt; *εὐδοκία*

---

[1]) Pfleiderer, Das Urchristentum S. 445f., Brandt, Evangel. Geschichte S. 557. 561f., auch Schläger, StKr 1896, S. 88f.

[2]) Vgl. S. 255 Anm. 1.

[3]) Es ist erfreulich, dass auch Holtzmann (Neutest. Theol. I. S. 276 und Handcomm. [3]I. S. 78. 238f.) es für unbestreitbar erklärt, dass Paulus der abhängige sei und dass diese Stelle eine besonders intensive Wirkung auf den Apostel ausgeübt habe. Erklärt er aber den ganzen Spruch Mt. 11, 25—30 in der vorliegenden Fassung „für durch ein Medium hindurchgegangen“, „welchem er seinen symmetrischen Strophenbau verdankt, der besonders bei Hinzunahme des Schlusses Mt. 11, 28—30 eine geradezu überraschende Gestalt“ gewinne, so scheint er mir den Behauptungen Brandts noch zu viel Einfluss zu verstatten. V. 25—27 lassen sich allerdings in Gedankenstrophen nach dem Schema a b b a, a b b a zerlegen, ohne dass wegen dieser Gliederung die Echtheit des Wortes in Zweifel gezogen zu werden braucht. Aber wenn Brandt eine Art Sonett gewinnt, indem er V. 28—30 im Anschluss an V. 25—27 in 6 Zeilen c d c, e d e zerlegt, so scheint mir nur so viel richtig, dass V. 28—30 sich in 6 Zeilen auflösen lassen, von denen 2 und 5 den gleichen Gedanken ausdrücken (d). Dagegen gehören inhaltlich zusammen 1, 2 (c d), 3, 4, 5 (c e d), und den Abschluss bildet dann 6 (e), d. h., die zwei Dreizeiler sind nicht vorhanden, sondern unsere Versabteilung gliedert richtig.

vom göttlichen Wohlgefallen haben LXX öfters in Ps. und Sir.; *ὁ υἱός* absolut ist nicht ein paulinischer Terminus; Gott den „Vater" absolut zu nennen Gal. 4, 6. Röm. 8, 15. I Kor. 8, 6; 15, 24 war erst möglich auf Grund des Gottesglaubens Jesu (s. S. 156); *ἐπιγινώσκειν* ist nicht spezifisch paulinisch, wie die Konkordanz zeigt; *ἀποκαλύπτειν* hat zwar auch Gal. 1, 12. II Kor. 12, 1 Christus zum Subjekt[1]) und ist I Kor. 2, 10. Phil. 3, 15 ebenso gebraucht wie hier, aber auch schon ähnlich in LXX, z. B. Sir. 4, 18. Ez. 16, 37. Dan. 2, 28f. Th.

Es bleibt also dabei, dies Wort Jesu ist original, und Paulus hat an demselben sein christliches Verständnis der Bedeutung Jesu gebildet.[2]) Dieser Ausspruch ist eine der Grundlagen seiner Erkenntnis der Universalität des in Christus beschlossenen Heils gewesen.[3]) Denn handelt es sich um die Weisen und Verständigen gegenüber den Unmündigen, so ist die Beschränkung auf die Pharisäer und das von ihnen geführte Volk zu eng: der Schauplatz dieses Gottesgerichtes ist die Menschheit. Wie Gott nur einer ist, der über Juden und Heiden waltet (Röm. 3, 29f., vgl. Mt. 5, 45—48), so kann der, dem alles vom Vater übergeben ist und der der alleinige Mittler der Offenbarung Gottes ist, nur als Weltheiland verstanden werden. Diese Gedankenreihe hat den Apostel ebenso wie sein Verständnis Jesu als Mensch = Menschensohn, sein Verständnis der Reich-Gottespredigt Jesu und sein Verständnis der in Jesu eschatologischer Anschauung liegenden Vergeistigung und Entnationalisierung dazu geführt, die von Jesus gestiftete Religion in ihrer universalistischen Bedeutung zu erkennen.[4])

---

[1]) Gegen v. Soden, Theol. Abhandl. etc. S. 128.

[2]) Mt. 11, 25f. Lk. 10, 21 schwebt dem Apostel wohl auch Eph. 3, 3—6. Kol. 1, 26f. vor.

[3]) Mit der Echtheit dieses Wortes Jesu wird aber auch der wesentliche Inhalt von Joh. 3, 35; 10, 15; 17, 2—7. 10. 26 gedeckt.

[4]) Wir haben in diesem Abschnitt auf das vierte Evangelium keinen Bezug genommen, mit Absicht, weil es ja eine Streitfrage ist, ob der Antijudaismus des Johannesevangeliums nicht Theologie ist, wir aber in die Erörterung dieser Frage jetzt nicht eingehen können. Von allen für uns in Betracht kommenden johanneischen Stellen scheint mir am ersten 4, 22 „Das Heil kommt von den Juden" verwendbar. Sie würde, als treu überliefertes Logion verstanden, derselben Überzeugung Ausdruck geben, welche Paulus Röm. 3, 1ff.; 9, 4f. ausspricht, dass dem jüdischen Volk ein entschiedener theokratischer Vorzug vor allen Völkern gebühre. Berührung in einem auffallenden Gedanken besteht auch zwischen Joh. 8, 44 *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν* und II Kor. 4, 3f., wo Paulus von seinen christlich-pharisäischen Gegnern sagt, sie seien *ἀπολλύμενοι*, denen *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ*. Auch hier halte ich es für möglich, dass

### 9. Die Rechtfertigung.

Die Rechtfertigungslehre erscheint nur in der antithetischen Formulierung, welche sie durch Paulus erfahren hat, als eine Eigentümlichkeit dieses Apostels. Von den Judenchristen wurde nur bestritten, dass der Mensch allein aus Glauben, ohne des Gesetzes Werke vor Gott gerecht werde Röm. 3, 28—30. Ja, nach Gal. 2, 16 scheint es sogar, dass auch Petrus diesem Satz des Paulus zugestimmt habe. In Wahrheit aber vertritt die judenchristliche Kirche samt Petrus die Überzeugung, dass der Glaube an Christus und das Halten des Gesetzes die zwei nebeneinanderstehenden und zusammengehörigen Heilsprinzipien seien.[1] Paulus dagegen kennt nur einen einzigen Heilsweg, das ist der Glaube an Christus. Christus ist ihm des Gesetzes Ende. In seiner Rechtfertigungslehre beruft oder bezieht sich der Apostel nun nirgends auf Äusserungen Jesu, deren es eine Anzahl giebt, die als Grundlage der paulinischen Lehre betrachtet werden könnten. Anlass dazu hätte er schon gehabt. Denn da er in seiner Rechtfertigungslehre gegen ein jüdisches Theologumenon ankämpft, so hätte er wohl nachweisen können, wie dieselbe in der Konsequenz dessen liege, was Jesus gelehrt habe. Sogar in der Auseinandersetzung mit Petrus in Antiochia Gal. 2, 14 bis 21 finden wir keinerlei Spur davon, dass Paulus den Petrus an Worte Jesu erinnert habe, die für seine Auffassung Zeugnis ablegen, sondern auch dort gründet er seine Rechtfertigungslehre entweder allgemein auf Christus oder auf das Kreuz Christi.

Trotzdem dass diese Thatsache klar vor Augen liegt, wäre es unrichtig, etwa mit Holsten anzunehmen, dass Paulus zu diesem Lehrsatz rein auf dem Wege der Denknotwendigkeit auf Grund des

---

Paulus auf einer der johanneischen entsprechenden Überlieferung fusst. Immerhin aber ist zu bedenken, dass in der schroffen Scheidung zwischen Gottes- und Teufelskindern eine eigenartige Anschauung des vierten Evangelisten zu erkennen ist. Die Parallele Joh. 10, 16 *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν, καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν* mit Eph. 2, 13ff. *νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγύς . . . αὐτὸς . . ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν . . . ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον* muss ich ablehnen, einmal als im Widerspruch stehend mit Mt. 15, 24 „Ich bin gesandt worden nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“, sodann, weil, wenn Jesus dies Wort in dem Sinne, wie es Johannes überliefert, wirklich gesprochen hätte, der Kampf, den Paulus um den Universalismus der christlichen Kirche und um Anerkennung der gesetzesfreien Heidenkirche zu führen hatte, unverständlich wäre. Vgl. zur Frage der Abhängigkeit des Paulus von der johanneischen Tradition Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage S. 75—96.

[1]) S. den Nachweis in meiner Schrift: Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, S. 21ff.

offenbar gottgewollten Messiastodes gekommen sei. So scharf und konsequent der Apostel die Bedeutung des Todes Christi durchdacht hat, er war doch nicht nur Theoretiker, sondern wir haben zur Genüge nachgewiesen, wie starken Einfluss die Überlieferung auch des Lebens und Wirkens Jesu auf die Bildung der Eigenart seiner christlichen Anschauung geübt hat. Wir müssen auch die Erscheinung, dass Paulus sich für seine Rechtfertigungslehre nicht auf Jesus selbst beruft, aus der Eigentümlichkeit des Apostels erklären, dass er, ganz entgegen dem Brauch in den Rabbinenschulen, nicht am Wort und an der Überlieferung haften geblieben ist, sondern das Wesen der Wirksamkeit Jesu innerlich erfasst hat und nun das, was Christus ihm gegeben hatte und was Christus ihm war, als Einheit aus seinem eigenen Geiste heraussetzte (s. S. 69 ff.).

Wir wenden uns daher dem Nachweis zu, dass in Jesu Lehre Anknüpfungspunkte für die paulinische Rechtfertigungslehre liegen. Der Grundgedanke dieser Lehre ist, wenn man ihn richtig versteht, so unjüdisch, dass mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf, der frühere Pharisäer Paulus sei abhängig von Jesus, so weit er in der Rechtfertigungslehre Anschauungen entwickelt, mit denen schon Jesus in Gegensatz gegen das Judentum getreten war.

Die allgemeinste Anknüpfung liegt in einem Gedanken, den Jesus vom Täufer aufgenommen hatte. Die Nähe des Reiches Gottes ist ihm Anlass zur Busspredigt[1]) Mt. 3, 2. 6—12. Mr. 1, 4. Lk. 3, 3. 7—14. Mt. 4, 17. Mr. 1, 15. Den Ruf zur Busse lassen der Täufer wie Jesus nicht bloss an einzelne Volksklassen ergehen, sondern er gilt ganz allgemein. Wer eintreten will in das Reich Gottes, muss sich durch Busse zurüsten. Dem entsprechend heisst es auch: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen“ Mt. 5, 20, und umgekehrt zieht Unbussfertigkeit notwendig Ausschluss aus dem Reiche nach sich Mt. 11, 20 ff. Lk. 10, 12 ff. Mt. 23, 1 ff. 37 f. Lk. 13, 1 ff.; 19, 41 f. Schon daraus ist ersichtlich, dass mit Unrecht behauptet wird, Jesus betrachte die Sünder nur als eine besondere Gruppe von Hilfsbedürftigen neben anderen, und nicht der allgemeine Gedanke menschlicher Sündhaftigkeit und Menschenelends, sondern die besonderen konkreten Gestaltungen des groben Sündenlebens veranlassten Jesum zum Eingreifen.[2]) Alle Menschen haben vor Gott eine ungeheure Sündenlast Mt. 18, 23 ff., auch seine Jünger weist er in dem Gebet, das er sie beten lehrt, an, regelmässig um

---

[1]) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte [4]1901, [2]S. 380.
[2]) Titius, I, S. 124.

die Vergebung ihrer Sünden zu bitten Mt. 6, 12. Lk. 11, 4, und fordert sie auf. unter einander sich ihre Verfehlungen zu vergeben Mt. 6, 14 f. Wir haben aber S. 132 f. nachgewiesen, dass Jesus die gesamte Menschenwelt als sündig ansah und dass das nicht anders zu erwarten ist, wenn er ihren sittlichen Lebensstand an dem seinigen mass. Daher, wenn er sich als Sünderheiland weiss Mt. 10, 6; 9, 12 par. Joh. 8, 1 ff., und besonders häufig bei Lukas (7, 36—50; Kap. 15; 18, 10—14; 19, 1—10; 23, 34. 39—43), und wenn er als solcher Zöllner und Huren mit seiner Predigt aufsucht, so heisst das nicht, dass er auch sie auf den Stand der Gerechten im Volk erheben will, sondern dorthin hat er sich gewendet, wo er die meiste Empfänglichkeit für sein Evangelium antraf. An diesen Gedanken der allgemeinen Sündhaftigkeit hat Paulus angeknüpft und ihn zur Unterlage seiner Erlösungslehre gemacht. Er hat ihn allerdings viel stärker hervorgekehrt als Jesus.

Ist also die Anerkennung der eigenen Sünde und die entschlossene Abkehr von ihr Grundvoraussetzung der Annahme der Predigt Jesu, so ist es nur naturgemäss, wenn er den geistlich Armen das Himmelreich verheisst Mt. 5, 3, die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden selig preist Mt. 5, 6, den bussfertigen Zöllner hoch über den selbstgerechten Pharisäer stellt Lk. 18, 14 und dem reumütigen Schächer am Kreuz die tröstende Zusage giebt: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ Lk. 23, 43. Das heisst, auf die paulinische Formel gebracht: Gerechtfertigt wird der Ungerechte. Und zwar geschieht das aus Gnaden.

Es ist bekannt: Paulus betrachtet die Berufung zum Christenstand, wie überhaupt das ganze christliche Heil als Geschenk der Gnade Gottes. Diesen Gedanken aber hat er von Jesus übernommen. Jesus hat das Reich als Gabe Gottes verheissen: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde; denn es ist des Vaters Wohlgefallen gewesen, euch das Reich zu geben“ Lk. 12, 32. Mr. 10, 15. Lk. 18, 17. Diese Gabe wird dargereicht denen, für welche sie bereit gestellt ist Mt. 25, 34. Alles ist möglich bei Gott, er kann wirken, auch was bei Menschen unmöglich ist Mt. 19, 26 par.[1]) Gottes Wille ist aber Gnadenwille und lässt sich nicht in das Schema eines Rechtsverhältnisses einengen. Geben schon menschliche Väter ihren Kindern gute Gaben, wie viel mehr der Vater im Himmel Mt. 7, 11. Lk. 11, 13. Ferner zeigt das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt. 20, 1—16 schön und eindrücklich, wie Jesus den Lohngedanken wohl zu benutzen versteht, aber doch nur, um durch den Inhalt, den er hinein-

[1]) Vgl. S. 120 f. 150 f.

legt, diese Vorstellung aufzuheben. Gerade dies Gleichnis führt siegreich den Gedanken durch, dass das Heil am Anfang wie am Ende, dass die Berufung wie die Beseligung der Menschen ein Ausfluss der freien Gnade Gottes ist. Ebenso schliesst Lk. 17, 10 („Wir sind unnütze Knechte") jedes Rühmen des Menschen vor Gott aus. Die Armseligkeit und Unwürdigkeit gilt in religiöser Beziehung. Von einem Anspruch Gott gegenüber kann keine Rede sein. Was Gott giebt, was er geben will, steht bei ihm.[1] Gott ist aber ein gütiger Herr, „der nicht rechnende Knechte, sondern bittende Kinder haben will, die alles aus Gnade, aus freier väterlicher Güte erlangen und von ihr erbitten."[2]

Eine weitere Übereinstimmung zwischen Jesus und Paulus besteht darin, dass bei Jesus das Reich als bereits in der Gegenwart erreichbar dasteht und ergriffen wird, dennoch aber erst in der Zukunft gegeben wird, bei Paulus das Rechtfertigungsurteil schon für die christliche Gegenwart in Kraft steht, wenngleich Gott endgültig erst am Gerichtstag entscheidet. Dies doppelseitige Urteil ist eine Konsequenz des Gedankens, dass mit Christus das Heil erschienen ist, dass da, wo Christus ist, Auferstehung und Gericht als für den Glauben bereits vorhandene Grössen dastehen, während doch der Mensch auf Erden und vor dem Kommen des Reiches noch nicht zur Vollendung gelangt ist.

Mit der zuletzt hervorgehobenen Parallele haben wir bereits den Übergang von der Beurteilung des religiösen Verhältnisses zu dem eigentlichen Grund gemacht, auf dem die Rechtfertigungslehre des Apostels ruht. Es ist nicht die Meinung des Paulus, dass Jesus gekommen sei, um uns den gnädigen Vatergott zu verkündigen, an dessen Bereitwilligkeit, uns sündigen Menschenkindern zu vergeben, wir nicht zweifeln dürfen, sondern Paulus predigt, dass wir uns der Barmherzigkeit Gottes nur getrösten dürfen durch den Glauben an Christus Jesus, und das heisst, auf Grund des von Christus für uns erlittenen Opfertodes. Auch wo der Apostel das Sühnopfer Christi nicht ausdrücklich erwähnt, schwebt es ihm doch überall vor, wo er von dem Heilsgrund und von der Zueignung des Heils spricht.

---

[1]) Titius, I, S. 107: „In der That eine merkwürdige Vorwegnahme der paulinischen Position." Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, S. 22, zu Lk. 17, 10: „Mit den ihm eigentümlichen Ausdrucksformen und ungehindert durch die theologischen Spekulationen des Paulus hat Jesus in unserem Gleichnis — das *δοῦλοι ἀχρεῖοι* eingeschlossen — eben die Gesinnung schlicht und für schlichte Hörer unmissverständlich gefordert, die Paulus in Sachen des Rühmens II Kor. 11 f. zu bethätigen bemüht ist."

[2]) Titius, S. 108.

Geht er damit in den Spuren Jesu oder ist das seine eigne Theologie? Die theologische Formulierung rührt vom Apostel her, das Verständnis des Christentums aber als Erlösungsreligion ruht sicher und fest auf den Abendmahlsworten und dem Wort vom Lösegeld. Da hat schon Jesus selbst das Heil für die Seinen an den ihnen zu gute erlittenen Tod geknüpft. So stark bestritten diese Behauptung ist, wir müssen sie in vollem Umfang aufrecht erhalten. Der wesentliche Inhalt der Rechtfertigungslehre geht auf Jesus selbst zurück. Nicht erst Paulus hat das Kreuz Christi als alleiniges Heilspanier aufgerichtet, schon Jesus hat seinen Tod als heilsnotwendig verstanden.

Es ist aber noch ein Weiteres von Wichtigkeit. Seinen Opfertod betrachtet Jesus, wenn er auf Gott sieht, als einen von Gottes Ratschluss geordneten, also von Gott ihm pflichtmässig auferlegten; denkt er aber an die Menschen, so dringt ihm seine Liebesgesinnung die Selbsthingabe in den Tod ab. Beide Seiten der Betrachtung kehren bei Paulus wieder, die erste in den Auseinandersetzungen mit der jüdischen Rechtfertigungslehre, Röm. 3, 23ff. Gal. 2, 15ff., doch so, dass in der zweiten Stelle die ethische Seite der Betrachtung auch deutlich anklingt (Gal. 2, 20), die dann noch stärker II Kor. 5, 14ff. zur Geltung kommt und an zahlreichen Stellen auftritt, wo die Polemik dem Apostel nicht Fesseln anlegt, z. B. I Thess. 5, 10. Röm. 8, 34ff.; 14, 8f. Eph. 5, 2. 25ff., aber auch Gal. 6, 14. Damit finden wir auch in der Rechtfertigungslehre eine Bestätigung unserer im 2. Kapitel aufgestellten und erwiesenen Behauptung, dass nicht nur der gekreuzigte — und erhöhte —, sondern der ganze Christus dem Apostel Heilsgrund ist. Denn die Liebe, die Christus im Tode für die Seinen bewährt hat, die dem Gläubigen das Herz abgewinnt und ihn bedingungslos zum Knecht Christi macht, steht nicht isoliert da, sondern sie ist nur der Höhepunkt der im ganzen Leben Christi erwiesenen Gesinnung. Man kann daher die paulinische Rechtfertigungslehre auch auf eine allgemeinere Formel bringen: Der Mensch gelangt zum Heil, in dem die Liebe die Grundkraft wird, die auch Christus erfüllt hat. Die Rechtfertigungslehre des Apostels ist nicht nur „Lehre“, sondern auch Erfassung und Darstellung des entscheidenden christlichen Erlebnisses nach der psychologischen Seite.

Mir scheint, dass der Apostel auch damit unmittelbar an Jesus anknüpft und dass hier das Verständnis des Quellpunktes der Lebensmacht liegt, die von Jesus ausgegangen ist und bis in Ewigkeit ausgehen wird. Wir haben an dieser Stelle noch einmal auf den Heilandsruf Mt. 11, 28 hinzuweisen. Aus demselben spricht das Be-

wusstsein Jesu, dass in ihm eine Macht liegt, dem gequälten und unbefriedigten Menschenherzen wahre Erquickung zu geben. Von Person zu Person soll die Wirkung erfolgen, denn Jesus weiss, nur persönliches Leben kann das Leben anderer entzünden. Der Inhalt aber der Erquickung, des Friedens, den er bieten will, ist nichts anderes als die Liebe, die das Wesen Gottes ausmacht, die seines eigenen Lebens Tragkraft ist und die bestimmt ist, Alleinherrscherin im Reiche Gottes zu werden.

Aus dem Gesagten ergiebt sich weiter: Es ist nicht erst Glaubensurteil der Gemeinde, dass Jesu die zentrale Stellung, die einzigartige Herrscherwürde zukomme. Die Worte, nach denen Wohl und Wehe der Menschen von ihrem Verhältnis zu ihm abhängt Mt. 16, 24 ff. Mr. 8, 34 ff. Lk. 9, 23 ff.; Mt. 10, 32 f. Lk. 12, 8 f., sind nicht spätere Bildungen oder Umbildungen echter Worte mit geringerem Anspruch, sondern sie schildern das Bewusstsein, das Jesus selbst hatte. Hiermit ist aber auch die Frage bereits entschieden, ob der Glaube an Jesus eine Forderung erst der apostolischen Gemeinde gewesen sei. Erhob Jesus den Anspruch, der Messias zu sein, so folgte daraus die Forderung glaubensvollen Verhaltens zu ihm. Denn die Anerkennung als Messias konnte immer nur durch einen Glaubensakt geschehen.[1] Dieser Gedanke findet einen negativen Ausdruck in dem warnenden Wort, das er dem Täufer sagen lässt: „Selig ist, der an mir keinen Anstoss nimmt" Mt. 11, 6. Lk. 7, 23. Eine Vorstufe des Glaubens, der sich zu ihm bekennt, ist schon das Vertrauen auf seine rettende Hilfe in Krankheit und Siechtum Mt. 9, 2 par.; 9, 22 par.; 13, 58 par. Mr. 10, 52 par., die Bedingung der Heilserweisung auch an Heiden Mt. 8, 10; 15, 28. Glaube ist das Ziel seiner erziehenden Thätigkeit an den Jüngern Lk. 22, 32. Mangel an Glauben wirft er seinen Volksgenossen vor, und die Forderung des Glaubens an ihn nach seiner Erhöhung erhebt er in dem Wort: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, dieser ist zum Eckstein geworden. Von dem Herrn her ist er gekommen und ist wunderbar vor unsern Augen" Mt. 21, 42 par. Wenn Jesus die Kinder Jerusalems sammeln wollte wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt Mt. 23, 37 par., so konnte dies nur geschehen, indem das Volk sich vertrauensvoll, durch einen Glaubensakt, ihm untergab. Noch stärker ist dieser Gedanke ausgedrückt in dem Wort: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen" Mt. 7, 21. Man kann zweifel-

---

[1] So richtig auch Mayer, Das Christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus 1899, S. 85.

haft sein, inwieweit diejenigen Worte der synoptischen Evangelien, denen zufolge die Jünger „um des Namens Jesu willen“ *(διά, ἕνεκα τοῦ ὀνόματος, ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* u. ä.) zu handeln oder zu erdulden haben, die Erfahrungen der apostolischen Gemeinde widerspiegeln. Aber einige dieser Stellen sind doch hier verwendbar. Es ist nur ein geringer Unterschied, wenn belohnt werden soll das Verlassen von Familie und Besitz „um des Reiches Gottes willen“ Lk. 18, 29, „um meines Namens willen“ Mt. 19, 29 oder „um meinet- und des Evangeliums willen“ Mr. 10, 29, da das Reich, die Person Jesu und das Evangelium von einander nicht getrennt werden können. Ferner konnte schon Jesus sehr wohl seinen Jüngern sagen, dass sie um seines Namens willen würden gehasst Mt. 10, 22, um seinetwillen *(ἕνεκεν ἐμοῦ)* würden verfolgt werden Mt. 5, 11; 16, 25 par. Denn wenn sie den Hausherrn Beelzebul benannten, wie viel mehr seine Hausgenossen Mt. 10, 25. Ferner hat Jesus, wo er es für nötig fand, auch für sich selbst die ihm gebührende Stellung in Anspruch genommen. Er sagt von sich: „Siehe, ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte“ Mt. 23, 34.[1]) Auch wenn das Wort nach Lk. 11, 49 Citat ist, verringert sich die Würdestellung Jesu damit nicht. Sendet er aber seine Jünger und rüstet er sie zu ihrem Berufe aus, so beansprucht er wie die göttliche Vollmacht, so auch für seine eigene Person Glauben. Hat er gesagt: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“ Mt. 24, 35, so verlangt er unbedingte Unterwerfung unter sie. Wird er seinen Jüngern im Gericht aussprechen, dass sie, was sie einem der geringsten Brüder gethan haben, ihm selbst gethan haben Mt. 25, 40, so fordert er ein sittliches Verhalten, welches in unbedingter Abhängigkeit von seiner eigenen Lebensführung steht. Die Glaubensforderung ergiebt sich auch aus dem Selbstzeugnis, dass er als Sohn die Vollmacht der Offenbarung des Vaters habe Mt. 11, 27 par. Schon hier auf Erden ist er befugt, Sünden zu vergeben Mt. 9, 6 par., was nur Gott kann. Und er übt die Sündenvergebung, wo er Heilsvertrauen zu seiner Person findet. Auch im Gericht wird bestehen, wer sich zu ihm bekennt; wer ihn verleugnet, wird verworfen werden Mt. 10, 32 f. Lk. 12, 8 f. Mr. 8, 38. Lk. 9, 26.[2])

---

[1]) Vgl. das *δέχεσθαι* Mt. 10, 40 f. „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, nimmt auf den, der mich gesandt hat“ u. s. w. Das „Aufnehmen“ ist gemeint im Sinne von „Eingang verstatten auf Grund dessen, was ihr darbietet.“ Es liegt also eine Anerkennung, Zustimmung und Billigung der Verkündigung darin und damit ein Verlangen nach dem, was sie bieten.

[2]) II Tim. 2, 12 *εἰ ὑπομένομεν, καὶ συνβασιλεύσομεν· εἰ ἀρνησόμεθα, κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς* entspricht nicht nur in der zweiten Hälfte Mt. 10, 33. Lk. 12, 9,

Mag daher Mr. 15, 32 *καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν* absolut oder Mt. 27, 42 *καταβάτω .. καὶ πιστεύσομεν ἐπ' αὐτόν* der ursprüngliche Text sein; mag Mr. 9, 42 zu lesen sein *τούτων τῶν πιστευόντων* oder in Übereinstimmung mit Mt. 18, 6 *τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ*, sachlich liegt kein Unterschied vor. Der Glaube, den der Menschensohn bei seinem Kommen auf der Erde zu finden zweifelhaft ist Lk. 18, 8, ist der Glaube an seine Person. Lk. 8, 12. 13 ist zwar nach Ausweis der Parallelen *πιστεύειν* sekundär, dagegen Lk. 22, 67 die Antwort Jesu auf die Frage, ob er der Christus sei: „Wenn ich es euch sage, so werdet ihr nicht glauben“ *(οὐ μὴ πιστεύσητε)* hat nach der vorangegangenen Darlegung die innere Wahrscheinlichkeit für sich.

So bietet auch der synoptische Jesus in seiner Person Vergebung, Heil, Gerechtigkeit, Gemeinschaft mit Gott und knüpft sie an ein glaubensvolles Verhalten zu ihm.[1]) Dies musste wachsen, nachdem Jesu Auferstehung erwiesen hatte, dass der Anspruch, den er auf Erden erhoben hatte, ein voll berechtigter war, und nachdem die Christen durch die Erfahrungen des Geistes in dauernde Abhängigkeit von eben diesem erhöhten Christus gekommen waren. Wenn daher Paulus das ganze Heil nach der subjektiven Seite auf den Glauben gründet (z. B. Röm. 10, 9 ff.; 1, 16. Gal. 3, 2), so hat er nur entscheidend geltend gemacht, was sich aus dem Gang des Geschickes und Wirkens Jesu unentrinnbar aufdrängte.

Zum Schluss ist noch darauf hinzuweisen, dass schon bei Jesus dieselbe Diskrepanz der Anschauung hinsichtlich der Entstehung des Glaubens begegnet, wie dann in der paulinischen Theologie: die Predigt Jesu bezweckt die vertrauensvolle Hingabe der Menschen an seine Person, und doch ist ihm wiederum der Glaube ein Werk Gottes im Menschen. Wenn Gott den Weisen und Klugen die Erkenntnis der von Jesu gebrachten Offenbarung verborgen, den Un-

---

sondern auch die erste Hälfte scheint freie Wiedergabe von Mt. 10, 32. Lk. 12, 8. Ebenso wird Röm. 10, 9 f. mit dem *ὁμολογεῖν κύριον Ἰησοῦν* wohl auf dies Wort Jesu Bezug genommen (Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, S. 37, Roos, Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn Jesu S. 101, Sturm, I, S. 16 Anm.). Das „sich Christi Schämen“ Mr. 8, 38. Lk. 9, 26 *ὃς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους* kehrt wieder Röm. 1, 16 *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον*, II Tim. 1, 12 *οὐκ ἐπαισχύνομαι* und II Tim. 1, 8 *μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν* (Resch, TU X, 1, S. 122). *ἐπαισχύνεσθαι* enthält nichts spezifisch Paulinisches, auch hier ist Paulus der Abhängige (s. S. 142 Anm.).

[1]) Titius, II, S. 17, Anm. 1 macht nicht ohne Grund darauf aufmerksam, dass das rätselhafte *ἀνάθεμα Ἰησοῦς* I Kor. 12, 3 vielleicht sein Licht aus Mr. 9, 39, *οὐδεὶς γάρ ἐστιν ὃς ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με* empfängt.

mündigen aber enthüllt hat Mt. 11, 25. Lk. 10, 21, so hat er bei den letzteren den Glauben geweckt. Und die Erkenntnis der Messianität Jesu, die Petrus ausspricht, d. h. aber, die glaubensvolle Anerkennung Jesu als Messias, hat nach Mt. 16, 17 der Vater im Himmel gewirkt. Ähnlich ist Lk. 7, 35 (auch Mt. 11, 19 bei der Lesart τέκνων) die Meinung, dass die göttliche Weisheit diejenigen in ihrem Wesen bestimmt, welche, indem sie ihr Recht geben, zur Erkenntnis des Heils gelangen.[1]) Auf die Frage aber, wo für Jesus und Paulus der eigentliche Nachdruck liegt, wird man für beide unbedingt die Wirkung Gottes zu nennen haben. Denn Gottes Wille ist ihnen in allem Geschehen das Entscheidende.[2])

### 10. Grundlagen für die Pneumalehre des Paulus.

Auch hier können wir nur mit der Feststellung der Thatsache beginnen, dass bei Jesus die paulinische Pneumalehre nicht gesucht werden darf. Diese ist neben der Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christus die Form, in die erst der Apostel seine christliche Heilserfahrung fasst. Der Geist ist für Paulus teils Prinzip der Gnadengaben, teils — und hierauf liegt der Nachdruck — die Kraft der religiösen und sittlichen Erneuerung. Jesus dagegen hat seine Predigt nicht als Trägerin oder Vermittlerin des heiligen Geistes bezeichnet. Dennoch zeugt es nicht von Anempfindung des Verwandten bei Jesus und Paulus, wenn Wendt[3]) urteilt, dass von der Anschauungsweise, wonach durch den Gottesgeist die natürlichen Kräfte des Menschen ganz ausser Wirkung gesetzt werden, bei Jesus keine Spur zu finden sei und Jesus auch die wunderbaren Wirkungen seiner Jünger nicht durch eine eigentümliche Geistesbegabung vermittelt gedacht habe.

Eine bedeutsame Übereinstimmung zwischen Jesus und Paulus besteht darin, dass beide das Reich Gottes und das in demselben herrschende Leben pneumatisch-supranaturalistisch vorstellen. Die evangelische und apostolische Überlieferung weiss es nicht anders: in der Taufe wird Jesus mit dem Geiste ausgerüstet Mr. 1, 10. Mt.

---

[1]) B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments § 29, d.

[2]) Auch sonst lässt sich beobachten, dass schon bei Jesus, wie nachher bei Paulus, dasselbe als Forderung auftritt wie als Gabe. Das Gesetz in seiner von Christus gebrachten Vertiefung kann kein Mensch erfüllen, Jesus aber ruft die vom Gesetz Bedrückten zu sich und giebt ihnen die Kraft, die ihnen fehlt. Er fordert auf zu einem Streben nach Gerechtigkeit und verheisst, dass dieser ihr Hunger und Durst gestillt werden soll. Dementsprechend ist das Reich bald Gegenstand des Strebens, bald Gabe. Sich alles Irdischen entäussern kann aus eigner Kraft niemand. Bei Gott aber sind alle Dinge möglich.

[3]) ZThK 1894, S. 10 f.

3, 16. Lk. 3, 21 f.; 4, 18. Joh. 1, 32 f.; 3, 34. Apg. 4, 27; 10, 37 f. Dieser Geist kann aber nicht als eine Kraft gedacht werden, die auf Jesus selbst beschränkt bleibt, sondern Jesu Wirksamkeit hat den Zweck, derselben auch zum Siege zu verhelfen. Schon in der Versuchungsgeschichte tritt hervor: Jesus betrachtet sein messianisches Handeln als einen Kampf mit dem Satan. Als dem Könige des Gottesreiches tritt ihm der Satan entgegen, um Jesu Herrschergewalt sich dienstbar zu machen. Mit dem öffentlichen Auftreten Jesu beginnt der Entscheidungskampf zwischen dem Gottes- und Satansreich. Derselbe wird zwar sein Ende erst dann gefunden haben, wenn das Satansreich endgültig niedergeworfen und das Gottesreich aufgerichtet sein und den Plan behaupten wird; allein Jesus bricht schon in seiner Erdenwirksamkeit machtvoll in das feindliche Gebiet ein, fesselt den Starken und raubt ihm seinen Hausrat Mt. 12, 29. Mr. 3, 27. Lk. 11, 22. Thut er das *ἐν πνεύματι θεοῦ* Mt. 12, 28 (= *ἐν δακτύλῳ θεοῦ* Lk. 11, 20), so meint er nicht nur, dass der Gottesgeist die ihn erfüllende Kraft sei, sondern auch, dass an die Stelle der Satansherrschaft diejenige des Reiches Gottes tritt, in der Kraft des Geistes Gottes.

In diesem Zusammenhang hat er ein Wort gesprochen, welches uns in zweifacher Überlieferung erhalten ist. Nach Mr. 3, 28 f. sollen alle Sünden und Lästerungen den Menschenkindern vergeben werden, in Ewigkeit aber soll nicht Vergebung haben die Sünde wider den heiligen Geist. Wenn Markus dies Wort damit begründet, dass die Pharisäer sagten, Jesus habe einen unreinen Geist, so begehen diese eine unvergebbare Sünde, insofern sie in Jesu Daemonenaustreibungen die augenfällige Wirksamkeit des Geistes Gottes verkennen und dieselben als Wirkungen eines unreinen Geistes hinstellen. Die Sünde wider den heiligen Geist ist eine Sünde wider Jesum selbst. Nach der Darstellung Mt. 12, 31 f. Lk. 12, 10 wird unterschieden zwischen der Sünde, und zwar der Wortsünde, wider den Menschensohn und wider den heiligen Geist. Jene ist vergebbar, diese nicht. Solche Verschiedenheit der Beurteilung hat darin ihren Grund, dass die Form der gegenwärtigen Verkündigung des Menschensohnes es verzeihlich macht, dass sein Anspruch auf göttliche Vollmacht nicht anerkannt wird, dagegen die Leugnung dieser nach dem Erweise seiner göttlichen Gewalt seit der Auferstehung ein Beweis von Verstocktheit und böswilliger Leugnung eines offenkundigen Thatbestandes ist. Da aber auch hier die Lästerung gegen den Geist doch dem Menschensohn und der Art seines Wirkens gilt, ist der gemachte Unterschied erst seit der Erhöhung verständlich. Daher dürfte diese Form der Überlieferung eine fortgebildete sein. Markus

ist der treuere Berichterstatter: Jesus sagt aus, dass Gottes Kraft, der heilige Geist, in seinem Thun auf Erden in Wirksamkeit tritt.[1])

Ferner berichtet Lk. 10, 17f., dass Jesus, als die Jünger nach der Rückkehr von ihrer Verkündigung in Israel ihm voll Freude erzählten, auch die Daemonen seien ihnen in seinem Namen unterthan gewesen, geantwortet habe: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“.

Angesichts dieser Selbstzeugnisse Jesu ist es sehr gleichgültig, ob die Evangelien erzählen oder nicht, dass Jesus sie damals mit der ihn erfüllenden Geisteskraft ausgerüstet habe. Wir streiten nicht um Worte, die Sache ist jedenfalls da.[2]) Giebt er, der die Daemonen in der Kraft des Geistes Gottes austreibt, den Jüngern Gewalt über die Geister Mt. 10, 1. Mr. 6, 7. Lk. 9, 1 und Krankheiten Mt. 10, 1. Lk. 9, 1f., so stattet er sie mit der Kraft des Gottesgeistes aus.[3]) Daran kann auch Joh. 7, 39: „Noch gab es nicht Geistbegabung, da Jesus noch nicht verherrlicht war“ (gegenüber Joh. 3, 5—8) nichts ändern, mag dies Wort immerhin in dem Sinne Recht behalten, dass erst von dem erhöhten Jesus eine entscheidende und dauernde Geisteswirkung ausgegangen ist.

---

[1]) Hier ist auch auf verwandte Worte im 4. Evangelium zu verweisen, z. B. „Ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes hinaufsteigen und herabsteigen auf den Menschensohn“ 1, 51. „So ich aber (die Werke meines Vaters) thue: wenn ihr auch mir nicht glaubet, so glaubet den Werken, damit ihr zur Erkenntnis gelanget und (dauernd) erkennet, dass in mir der Vater ist und ich im Vater bin“ 10, 38.

[2]) Titius, I, S. 161.

[3]) Hier liegt aber ein Anknüpfungspunkt vor für das Bewusstsein der apostolischen Zeit, dass in der Christengemeinde, insonderheit in einzelnen Gliedern derselben, der Geist als charismatische Kraft lebendig sei. Wendt S. 11 weist mit Recht darauf hin, dass dem Paulus der Besitz dieser wunderbaren Geistesgaben im allgemeinen als ein höchst wichtiges und charakteristisches Kennzeichen der messianischen Heilsgemeinde erschien (I Thess. 5, 19f. I Kor. 12, 7—11; 14, 24f.) und dass er sein eigenes reiches Begabtsein in dieser Beziehung als eine besondere Erprobung seines apostolischen Berufes betrachtete (I Kor. 14, 6. 18. II Kor. 12, 1—6. 12. Röm. 15, 19). Diese Ausrüstung hat Paulus aber nicht anders verstehen können als in Analogie zu derjenigen der älteren Apostel. Daher ist eine Bezugnahme auf die bei der Aussendung Mr. 6 par. verliehene Macht sehr naheliegend. Schon daraus ergiebt sich dann, dass Wendt irrt, wenn er die wunderbaren Wirkungen der Jünger im Sinne Jesu nicht durch eine eigentümliche Geistbegabung vermittelt denkt. Urteilt er aber, dass Jesus diese Wunderwirkungen auf dem Vertrauen und Gebete beruhend vorgestellt habe, mit welchem die Jünger die allmächtige Hilfe des himmlischen Vaters in Anspruch nehmen, so ist zu entgegnen, dass das Gebet die Kraft Gottes entbinden soll, Gott aber eben in der Kraft des Geistes wirkt. Nach I Kor. 12, 9 ist sogar schon der Glaube, welcher Gottes Machtwillen auch gegen die natürliche Ordnung der Dinge zu gewinnen überzeugt ist, geistgewirkt.

Die gleiche Anschauung von dem Kampfe Gottes gegen das Satansreich durch Christus und den in dessen Gemeinde wirksamen Geist, sowie die Zuversicht von der schliesslichen Niederwerfung des Satansreiches begegnet uns auch beim Apostel Paulus. Gott hat durch Christus die Herrschaften und Gewalten ihrer Macht entkleidet Kol. 2, 15, vgl. I Kor. 2, 8, die Christen aus der Gewalt der Finsternis errettet und in das Reich seines lieben Sohnes versetzt Kol. 1, 13. Früher haben auch die Christen dem Herrscher dieser Welt, dem Fürsten der Gewalt der Luft gedient Eph. 2, 2, der noch jetzt die Gedanken der Ungläubigen, d. h. der Christi Lichtglanz nicht erkennenden Christen verblendet II Kor. 4, 4, vgl. Röm. 16, 20. Die Christen haben einen täglichen Kampf gegen das unsichtbare Reich des Teufels und der ihm dienenden Gewalten zu führen und müssen dazu die Waffenrüstung Gottes anlegen Eph. 6, 10ff.[1]) Auch in jedem einzelnen Christenleben versucht der Satan immer wieder seine Macht geltend zu machen II Kor. 12, 7. I Thess. 2, 18. I Kor. 5, 5. Aber der Gott des Friedens wird die Werkzeuge des Satans zu nichte machen, er wird in Bälde den Satan unter den Füssen der Christen zermalmen Röm. 16, 20.[2]) Christus wird in seiner Parusie jegliche Gott feindliche Macht und Herrschergewalt niederwerfen und das Regiment führen, bis er Gott alles wird unterthan gemacht haben I Kor. 15, 24—28. Alle diese Wirkungen hat Christus nach der Anschauung des Paulus in der Kraft des *πνεῦμα ἁγιωσύνης* Röm. 1, 4 vollführt, und ebenso ist der Geist die den Christen in seinem sittlichen Kampf erfüllende Macht. Wenn er aber die Herrscherstellung Christi in diesem Reiche ausdrücklich hervorhebt II Thess. 2, 8. I Kor. 15, 24ff. Kol. 2, 10. Eph. 1, 20f. Phil. 2, 10, so hatte schon Jesus dieselbe beansprucht Mt. 25, 31ff.; 10, 32f.; 19, 28, vgl. Joh. 5, 22. 27.

Andererseits können die Verschiedenheiten zwischen Jesus und Paulus auch nicht verkannt werden. Sie sind doppelter Art. Erstens verfügt nach Paulus Christus über den Geist als der durch Tod und Auferstehung Hindurchgegangene, zweitens ist die Gemeinschaft mit Christus nach Paulus durch das gegenwärtige supranaturale Wesen Christi beherrscht.[3]) Nur würde man schwerlich Recht thun, wollte man auf diese Differenzen zu grossen Nachdruck legen. Denn sie sind

[1]) Dass in dieser Stelle ein ähnlicher Gedanke ausgesprochen wird wie Mr. 3, 23—30. Mt. 12, 25—32. Lk. 11, 17—22 ist klar; ob sie aber eine wirkliche Parallele zu diesen synoptischen Stoffen darstellt (vgl. über die diesbezüglichen Verhandlungen Sturm, II, S. 15), muss zweifelhaft bleiben.

[2]) Everling, Die paulinische Angelologie und Daemonologie, S. 10.

[3]) Titius, II, S. 264, woselbst auch in der vorangehenden und nachfolgenden Erörterung für die paulinische Lehre die Belege beigebracht sind.

naturgemäss, wenn Jesu messianisches Wirken mit seinem Erdenleben noch nicht abgeschlossen war und wenn die Auferstehung und Erhöhung seine Messianität erst offenkundig erwies. Dem Apostel Paulus aber vornehmlich verdanken wir Spätgeborenen das lebendige Zeugnis davon, welche Wirkungen der vom erhöhten Christus gesandte Geist hervorzubringen vermochte.

Wir haben aber die Verpflichtung, die Verbindungsfäden, die von Jesus zu der Pneumalehre des Paulus führen, noch genauer darzulegen, gleichviel, ob wir nachweisen können, dass Paulus die betreffenden Worte und Anschauungen Jesu ersichtlich benutzt oder nicht. Denn auch betreffs der Anschauung Jesu von seiner Geistbegabung gilt: sie ist so original, dass Paulus, wenn er ähnliche Vorstellungen hat, sie nur von Jesus haben kann.

Wir sprachen schon aus (S. 52 ff.), dass für Paulus in dem von der Lebensgemeinschaft mit Christus handelnden Gedankenkreis das supranaturale Element, eine reale Gleichartigkeit mit dem himmlischen Leben des erhöhten Christus, das Entscheidende ist. Der Christ erhält Anteil an dem Leben, welches Christus in himmlischer Vollendung führt. Dieser Christus aber trägt die Züge des irdischen Jesus, sein Leben ist dem Wesen nach das gleiche in der himmlischen Erhöhung wie auf Erden. Das ist ersichtlich aus dem immer wiederkehrenden Hinweis des Apostels auf den Opfertod Jesu, der zur Auferstehung und Erhöhung umschlug. Das innere Leben, das Christus zur Hingabe in den Kreuzestod geführt hat, muss auch die geistige Art des Lebens der Christen werden. Wie Christus der Sünde ein für allemal abgestorben ist, so sollen auch die Christen sich als tot für die Sünde erachten Röm. 6, 10 f. Gal. 2, 19 f. Solche ethische Wendungen des supranaturalen Gedankens finden sich öfters. Röm. 6. II Kor. 5, 15. Kol. 2, 11; 3, 1—4. 5 ff. 9 ff. Eph. 4, 22 ff. Auch da, wo Christi Tod nicht oder in anderer Weise vorkommt, behält der Gedanke seine ethische Haltung Kol. 2, 13. Eph. 2, 4—10.[1])

Die Beschränkung auf den Tod Jesu ist jedoch zu eng: das ganze persönliche Leben des auf Erden wandelnden Christus ist im Sinne des Apostels einzubeziehen. Wir verweisen hierfür auf S. 54 ff. 72 ff., wo wir dargethan haben, wie stark die gesamte Lebensführung Jesu auf Paulus eingewirkt hat, und wie er in Verfolgung der ethischen Gedankenreihe im Tode Jesu nur den krönenden Abschluss des vorangegangenen Lebens erblickte. Verträgt sich doch auch des Paulus Anschauung, dass der Christ, vom Geiste getrieben, keines Gesetzes bedarf, sondern die Norm des Gotteswillens selbst

---

[1]) Titius, II, S. 253 f.

in sich trägt Röm. 8, 4 f. Gal. 5, 18, dass er selbst zu prüfen hat, was das Rechte ist I Thess. 5, 21. Röm. 12, 2. Phil. 1, 9. Kol. 1, 9 f. Eph. 1, 17—19. II Tim. 2, 7, mit der hohen Wertschätzung der Gebote und Anordnungen Jesu I Thess. 4, 1 ff. II Thess. 3, 6. I Kor. 7, 10 f. 25 nur so, dass beide im Grunde identisch sind.

Den Gedanken, dass überall da, wo Christus ist, der Geist ist, haben wir aber noch weiter zu verfolgen. Das AT erhofft einen Messiaskönig, in dem der Gottesgeist in Kraft wohnt Jes. 11, 2. Mich. 5, 3, und in der messianischen Zeit eine allgemeine Erfüllung mit dem prophetischen Gottesgeiste Jes. 44, 3. Jer. 31, 32 f. Ez. 11, 19 ff.; 36, 25 ff. Sach. 12, 10. Joel 3, 1 f. Num. 11, 29. Nach den Psalmen Salomos wird der Messias auftreten, stark gemacht durch Gott an heiligem Geist Ps. Sal. 17, 37, so dass seine Worte gleich sein werden Worten der Heiligen inmitten geheiligter Völker 17, 43. In geistgewirkter Weisheit, Gerechtigkeit und Stärke wird er dastehen 18, 7, ein heiliger König *(ἁγνὸς ἄναξ)* Orac. Sibyll. III, 49. Und in der Kraft dieses Geistes wird er leiten einen jeglichen im Werk der Gerechtigkeit durch Gottesfurcht, sie allesamt darstellen vor dem Antlitz des Herrn, ein gut Geschlecht voll Gottesfurcht in den Tagen der Gnade Ps. Sal. 18, 8 f. Auch der Täufer weissagt, dass der Messias, dessen Bahnbereiter er ist, das Volk mit dem heiligen Geist taufen werde Mr. 1, 8. Mt. 3, 11. Lk. 3, 16. Ist aber nach ATlicher und gemeinjüdischer Vorstellung der Geist dem Messias und der messianischen Zeit vorbehalten, so liegt die Annahme nahe, dass Jesus, als er in der Taufe die Geistbegabung erfuhr, damit die Erfahrung des Anbruchs des Gottesreiches machte und die Vollendung demgemäss bald erwartete.

Ich kann daher denen nicht beipflichten, welche das Reich Gottes als eine fast rein eschatologische Grösse auffassen. Gewiss hat es Jesus eschatologisch gedacht. Nur wenn man dies fest im Auge behält, kann man sich vor spiritualistischen Umdeutungen bewahren; aber Jesus selbst hat nicht nur in Momenten gehobener Stimmung und prophetischer Begeisterung über die Zukunftshoffnung hinausgegriffen und die Gegenwart als die herrliche Heilszeit gepriesen, sondern er wusste, mit seiner Person war das Reich da. *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und *ζωή (αἰώνιος)* sind für Jesus Parallelbegriffe.[1] Aber sie haben nicht nur eschatologische Geltung. Heute, verkündigt er Lk. 4, 21, ist die Weissagung des Propheten Jesaia (61, 1 f.) vor euren Ohren erfüllt. Die Boten des Täufers verweist er gleichfalls auf die von ihm gebrachte Erfüllung von Jes. 35, 5 f.; 61, 1

[1]) Dalman, S. 127 ff.

in Mt. 11, 4 f. Lk. 7, 21 f. In der Gegenwart errafft man das Reich Mt. 11, 12. Jetzt gilt es, die Ohren zu öffnen Mt. 11, 15, keinen Anstoss zu nehmen Mt. 11, 6. Lk. 7, 23. So spricht es auch Paulus aus: „Siehe jetzt ist angenehme Zeit, siehe jetzt ist der Tag des Heils“ II Kor. 6, 2 in Anspielung auf Lk. 4, 19. 21. Der Grund zu diesem Urteil liegt für den Apostel darin, dass Christus kam und Frieden verkündigte denen, die fern waren, und Frieden denen, die nahe waren Eph. 2, 17.

Als Sohn Gottes hörte sich Jesus proklamiert,[1]) als er die berufsmässige Ausstattung mit dem Geiste erhielt. Diesen zur Herrschaft zu bringen, war seine Berufsaufgabe schon in seiner Erdenwirksamkeit. Wo aber der Geist herrscht, ist die Sohnschaft und ist göttliches Leben. Diese Folgerung mag Jesus nicht ausdrücklich gezogen haben,[2]) sie ist aber zwingend. Paulus befindet sich nur in der Nachfolge Jesu, wenn er pneumatisch sein und Sohn Gottes sein als identisch fasst.[3]) Der Begriff der *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* Röm. 8, 23 wird durch den Begriff der *υἱοθεσία* aufgenommen; Gal. 4, 6 folgt auf die Adoption und um ihrer willen die Sendung des Geistes, umgekehrt folgt Röm. 8, 14—16 aus dem Geistbesitz die Sohnschaft. Der Geist gehört zur Sohnschaft.

Gegen diese Auffassung des Grundlegenden in der Predigt Jesu vom Reiche Gottes wird von J. Weiss[4]) geltend gemacht, dass mit derselben ein Spezificum der johanneischen Theologie auf eine Linie mit den synoptischen Grundgedanken gesetzt und diese durch die johanneische Brille gelesen werden. In Wahrheit sei das Werk des Johannes, wodurch er in der Religionsgeschichte am meisten gewirkt habe, die grossartige Umdeutung und Umformung der urchristlichen Eschatologie zu einer vom Wandel der Zeiten unabhängigen, schon in der Gegenwart voll zu erlebenden und geniessenden Mystik. Ich halte nicht zurück mit dem Ausdruck der Bewunderung, mit welcher Wärme und welchem Geschick Weiss seine Ansicht verficht, kann sie aber nicht teilen. Es ist ein weises Wort, welches Harnack[5]) ausspricht, dass hervorragende, wahrhaft epochemachende Persön-

---

[1]) Um Missverständnissen vorzubeugen, bemerke ich, dass ich „Sohn Gottes“ hier nicht in dem religiösen Sinne, als Ausdruck seines persönlichen Bewusstseins, sondern im theokratischen Sinne verstehe, als Würdenamen.

[2]) Doch haben wir auch Mt. 21, 37 f. Mr. 12, 6 f. Lk. 20, 14 die Kombination, dass der Sohn der Erbe sei, und Mt. 22, 32. Mr. 12, 27. Lk. 20, 38: „Gott ist nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott“ den Gedanken der Gemeinschaft mit Gott, die kein Tod zu vernichten vermag.

[3]) Ebenso Titius, II, S. 71.

[4]) Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, [2] S. 60 ff.

[5]) Das Wesen des Christentums, S. 35.

lichkeiten nicht in erster Linie danach zu beurteilen sind, was sie mit ihren Zeitgenossen geteilt haben, sondern nach dem, was eigentümlich und gross an ihnen war. Eigentümlich aber und einzigartig in Jesu Predigt vom Reiche Gottes war dies, dass er von der mit seinem Kommen anbrechenden Gegenwart des Reiches sprechen konnte. So verkündigen konnte nur der, der in sich die Kräfte des Reiches Gottes lebendig und sich berufen wusste, sie auch den Menschen mitzuteilen. Es ist richtig, dass schon bei Paulus und noch mehr bei Johannes dieser Gedanke stärker hervortritt. Aber der Originale ist doch Jesus. Ferner geben Paulus und Johannes die Darstellung des Heilsbesitzes, wie er sich nach der Erhöhung Jesu gestaltet hat. Die Apostel konnten nicht mehr auf der unvollkommenen Stufe stehen bleiben, wenn die Heilsgabe Christi eine reichere geworden war.

Aber auch die irdische Geistbegabung Jesu scheint mir Weiss unrichtig aufzufassen. Jesus war nicht ein Ekstatiker, seine Lehren waren nicht „Ergüsse einer kampf- und sturmbewegten Seele“, nicht wie ein „gefrorener Springquell in seiner wunderbaren, regellosen, kühnen Schönheit“,[1]) sondern trotz offenbarer Analogieen zu der ATlich prophetischen Geistbegabung wirkt in ihm der Geist in der That dauernd, in seiner Verkündigung wie in seinen Thaten, so dass seine Person den Eindruck der vollendeten Gottesoffenbarung macht. Daher kann ich auch Titius[2]) nicht zustimmen, wenn er in der johanneischen Theologie eine wesentliche Umbildung der urchristlich-paulinischen Anschauung vom Geiste annimmt, insofern dieser von Johannes nicht mehr an die Erhöhung, sondern an die Gesamtanschauung Christi gebunden werde. Die Linien, die in der johanneischen Christologie zur Ausgestaltung gekommen sind, liegen nach unserer Darlegung bereits in den synoptischen Evangelien vor, ebenso auch bei Paulus. Besonders möchte ich hierfür auf II Kor. 4, 10 ff. verweisen, wo die ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ nicht auf das Auferstehungsleben, sondern auf das gesamte, das irdische einschliessende Leben Christi geht.

Weiss hat[3]) auf mehrere synoptische Stellen hingewiesen, an die Johannes (und Paulus) angeknüpft haben können. So ausser der von uns schon besprochenen Stelle Mt. 12, 28 auf das Wort von den Toten, die ihre Toten begraben sollen Mt. 8, 22, das vom wieder lebendig gewordenen toten Sohn Lk. 15, 32, das von der messianischen Freudenzeit, die die Jünger in der Gemeinschaft mit Jesus

---

[1]) J. Weiss, S. 53.
[2]) III, S. 108.
[3]) S. 63.

geniessen Mr. 2, 19, alles Aussprüche Jesu, in denen von einem nicht erst im jenseitigen Aeon beginnenden Leben die Rede ist, oder die eschatologische Vorstellung zurücktritt. Ich möchte aber noch mehr Gewicht darauf legen, dass die apostolische Kirche, wiederum mit besonderer Deutlichkeit der Apostel Paulus, von der Lebensführung des Herrn die entscheidendsten Impulse erfahren und dies Leben als unmittelbar göttlich empfunden hat. Es geht eine zeugende Kraft von seiner Person auf seine Jünger aus und verleiht ihnen Ewigkeitscharakter, mag immer sie die Menschen zu Individualitäten, Persönlichkeiten machen. Der Geist des Lebens Christi ergreift und befähigt sie, ein Leben zu gestalten, welches das Entscheidende von Jesu Christi Leben empfangen hat und diese Ähnlichkeit auch deutlich verrät. Dieser Geist aber pflanzt ein Neues im Menschen und muss die früheren Bethätigungen ausser Kraft setzen (vgl. Mt. 19, 26).[1]) Darin ist die Lehre des Paulus nicht etwas von Jesus Abweichendes, sondern nur Entwicklung eines in der religiösen Anschauung Jesu bereits Gegebenen.[2])

Der Thatbestand würde aber nur einseitig dargestellt werden, wenn nicht noch nachdrücklich darauf hingewiesen würde, dass Jesus die Erfüllung der Seinen mit dem Geiste erst nach seiner Vollendung verheissen hat. Als Zeugnis dafür dürften die Lösegeldstelle und die Stiftung des Abendmahls gelten, wenn Titius[3]) recht hätte, beide Worte dahin zu deuten, dass Jesus erst durch seinen Tod seine höchste Bestimmung erreichen werde, das ewige Leben und volle Gottesgemeinschaft den Seinen mitzuteilen. Allein diese Auslegung ist abzuweisen.[4]) Der Gedanke ist an beiden Stellen vielmehr der der Erlösung, der Loskaufung der Jünger durch den Tod.

Der Beweis, dass Jesus den Geist verheissen habe, wäre am einfachsten an der Hand des Johannesevangeliums zu führen. Hier kämen in Betracht die Abschiedsreden Kap. 14—16, besonders

---

[1]) Vgl. auch Mr. 6, 2. Mt. 13, 54. Lk. 4, 22, wo die Nazarethaner als das Jesum jetzt im Gegensatz zu der Zeit, in der sie ihn kannten, Auszeichnende nicht nur die Wunderthaten, sondern auch die ihm verliehene Weisheit *(τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ)* ansehen.

[2]) Christum nachahmen I Thess. 1, 6. I Kor. 11, 1, Christum anziehen Gal. 3, 27. Röm. 13, 14, in Christo sein Gal. 3, 28 oder erfunden werden Phil. 3, 9, gesinnt sein wie Christus Phil. 2, 5ff. Röm. 15, 3. 5—7, in jeder Beziehung und nach allen Seiten hin Christus werden Kol. 3, 10. 11, dem leidenden Christus gleichgestaltet werden Gal. 6, 17. II Kor. 4, 10ff. Röm. 6, 3—5; 8, 17. Phil. 3, 10 bedeutet, wenn man auf den Grund der Sache geht, nichts anderes, als dass das Personenleben Christi auf die Gläubigen wirkt und Christi Leben auf sie übergeht.

[3]) I, S. 148ff. 160.

[4]) S. S. 113ff. 232f.

16, 7—15; 14, 16 f. 26, auch das Nikodemusgespräch Kap. 3. Allerdings bin ich der Überzeugung, dass das vierte Evangelium in beiden Überlieferungsgruppen historischen Stoff bietet. Aber derselbe ist durch das Medium der johanneischen Theologie hindurchgegangen.[1]) Da hier nicht der Ort ist, das Verhältnis derselben zur ursprünglichen Überlieferung klarzulegen, verzichte ich jedoch jetzt auf die Ausnutzung dieses Zeugnisses. Es giebt noch andere Beweistümer. Der auferstandene Christus verheisst, Mt. 3, 11 aufnehmend, Apg. 1, 5, vgl. Lk. 24, 49, dass die Jünger nach nicht vielen Tagen mit dem heiligen Geist getauft werden sollen. Wir haben guten Grund, einen Verkehr des auferstandenen Christus mit seinen Jüngern anzunehmen, daher auch einen Austausch von Worten zwischen ihm und den Jüngern nicht in das Reich der Legende und frommen Selbsttäuschung zu verweisen. Aber da hierüber von Andern völlig abweichend geurteilt wird, lege ich, um mich auf möglichst anerkanntem wissenschaftlichen Boden zu bewegen, auch auf diese Stellen jetzt kein Gewicht. Dann bleiben an direkten Worten in den Synoptikern übrig Mt. 10, 19 f. = Lk. 12, 11 f. aus der Redenquelle, wozu Mr. 13, 11 = Lk. 21, 15 die Parallele aus der Markusüberlieferung bietet. Hiernach wird den Jüngern vom Herrn verheissen, dass sie sich, um des Evangeliums willen vor jüdische oder heidnische Obrigkeiten zur Rechen-

---

[1]) Daher kann ich auch Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage, S. 79 ff., nicht zustimmen, welcher Joh. 3, 6 *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν* als Vorlage zu Röm. 8, 5 *οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος.* Röm. 8, 7 f. *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς . . τῷ . . νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται· οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται* betrachtet. Formell wird man das Verhältnis wohl umkehren müssen, da es sich um die paulinischen Ausdrücke *πνεῦμα* und *σάρξ* handelt. Nur ist es wohl möglich, dass der Apostel auch diesen Überlieferungsstoff in ursprünglicherer Form gekannt hat. Dass die Erzählung von Nikodemus ihrem Hauptinhalte nach treue Überlieferung ist, geht daraus hervor, dass der Grundgedanke der gleiche ist, wie in der Pointe der synoptischen Geschichte vom reichen Jüngling Mr. 10, 17—27 par.: den Menschen ist es unmöglich, das zum Heil Erforderliche zu thun, aber bei Gott ist alles möglich. Daher halte ich auch eine Beziehung von Tit. 3, 5 *διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου* auf die Forderung Jesu des *γεννηθῆναι ἄνωθεν* Joh. 3, 3 für wohl denkbar; auch klingt in der That wohl das Wort Joh. 3, 16 *οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν* in Röm. 8, 32 *ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν* an, worin Paulus einen Beweis der *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* erblickt, vgl. Röm. 8, 3 *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας* mit Joh. 3, 17 *ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱόν.* Wenn unter den NTlichen Schriftstellern besonders Paulus und Johannes *ἀγαπᾶν, ἀγάπη, ἀγαπητός* gebrauchen, so fassen sie Jesu Handeln in diesen Begriff.

schaft gezogen, nicht um die Verteidigung sorgen sollen: der heilige Geist werde ihnen eingeben, was sie reden sollen. Auch dieses Wortes Echtheit wird in Zweifel gezogen, indem es die Verfolgungen und Unbilden abspiegeln soll, welche den ersten Gläubigen von ihren Volksgenossen widerfuhren.[1]) Aber konnte und musste Jesus nicht Derartiges vorhersehen? hat er es nicht gethan? Mt. 9, 15. Mr. 2, 20. Lk. 5, 35 und in den Worten, in denen er von den Bedingungen seiner Nachfolge spricht? Auch in der Aussendungsrede Mt. 10, 26—42 sowie in der eschatologischen Rede Mt. 24. Mr. 13. Lk. 21 finden sich hierher gehörige Stoffe, die auch dem schärfsten Feuer der Kritik Stand halten dürften. Überdies ist der Apostel Paulus Eph. 6, 19 selbst Zeuge der Überlieferung dieses Wortes. Denn Mr. 13, 11 *ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τοῦτο λαλεῖτε* klingt an in Eph. 6, 19 *ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου*, und ebenda bei Paulus ist *ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου* Aufnahme des Gedankens von *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (καὶ τοῖς ἔθνεσιν)* Mt. 10, 18. Mr. 13, 9.

Allein auch wenn wir auf das Ausschöpfen eines Teiles des Beweismaterials verzichtet haben, die Überlieferung, dass Jesus den Seinen den Geist verheissen habe, steht in so nahem Zusammenhang mit anderen grundlegenden Thatsachen seines Lebens, dass sie als gesichert betrachtet werden muss. Jesus hat Messias sein wollen im Sinne des Menschensohns. Er trug die Gewissheit in sich, dass er durch Niedrigkeit zur himmlischen Herrscherstellung gelangen werde. Diese Herrschaft aber war er überzeugt alsbald nach seinem Tode anzutreten und auszuüben. „Von nun an," *(ἀπ' ἄρτι)* sagt er zum Hohenpriester, „werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels" Mt. 26, 64. Wenn die himmlische Macht Christi also vor Fremden sichtbar und spürbar werden sollte, dann gewiss nicht minder an den Jüngern. Diese Macht aber ist die des göttlichen Geistes. Hatte doch schon auf Erden der Geistesbesitz Jesus die Erfahrung von der Verwirklichung des messianischen Reiches machen lassen. Der gleiche Gedanke liegt vor in den Auferstehungsweissagungen. Sie drücken die bestimmte Hoffnung aus, dass das göttliche Leben in ihm den Sieg über den Tod behalten und sich machtvoll nach seinem Sterben offenbaren sollte. Wiederum musste Jesus hierbei zuerst an eine Offenbarung vor den Jüngern denken. Er hat in seinem Zusammenleben die Seinen doch nicht soweit zu fördern vermocht, dass sie ihn und das Heil, welches er brachte, verstanden hätten. Wohl

---

[1]) Holtzmann, Handcomm. ³ S. 233, zu Mt. 10, 17—25.

hat ihn das schmerzlich berührt, aber nie, auch nicht Lk. 18, 8, ist er darüber verzagt gewesen. Er hoffte nicht auf Menschen und ihr Thun, sein Vertrauen stand auf Gottes Macht und Gottes Heilswillen Mt. 19, 26. Er trägt die Sicherheit in seinem Herzen, dass das Dunkel, das die Jünger umhüllt, gelichtet, das Verständnis ein reifes werden wird, und zwar durch ihn selbst, in der Kraft des Geistes.

### 11. Von der Jüngerschaft Jesu.

S. 75 ff. haben wir die Jüngerschaft Jesu nach paulinischem Verständnis bereits in einem gewissen Sinne erörtert: wir haben von dem Einfluss des Lebensbildes Jesu auf die Gestaltung des christlichen Lebensideals des Apostels gehandelt und gefunden, dass die Liebeserweisung Christi, sein Gehorsam, seine Demut und Armut, der Dienst des Nächsten und sein Leiden diejenigen Züge sind, welche auf das tiefste auf den Apostel eingewirkt, ja ihn innerlich umgestaltet haben. Daher haben wir hier nunmehr noch das Mass des Abhängigkeitsverhältnisses des Apostels festzustellen, insofern er auf Anordnungen, Gebote und Lehren Bezug nimmt, die Jesus mit der Abzweckung auf eine sich unter ihn stellende Jüngerschaft gegeben hat.

Der Apostel rechnet sich kraft seiner Berufung, Ausrüstung und Beauftragung durch den erhöhten Christus unter die Zahl der Apostel im engeren Sinne, stellt sich also in seinem apostolischen Amte den Zwölfen gleich Gal. 2, 7 f. (*καθώς!*). I Kor. 1, 17 (*ἀπέστειλέν με Χριστὸς . . εὐαγγελίζεσθαι = ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν* Mr. 3, 14); 9, 1. Gal. 1, 1. 17. Röm. 1, 1 u. s. w. Dies Amtsbewusstsein beruht nicht auf einem Rechtsverhältnis, in das der Apostel getreten wäre, aber auch nicht bloss auf charismatischer Begabung, sondern auf einer Sendung durch Christus (Apg. 9, 15; 22, 21; 26, 17 f.), entsprechend der Sendung der Zwölf.[1]) Die Aufgabe der Kirchenstiftung und Kirchenleitung kam andern Personen der apostolischen und nachapostolischen Kirche nicht in dem Masse zu wie ihm und den Zwölfaposteln. Als Apostel und Gesandter (II Kor. 5, 20) Christi ist er nicht nur nach dem Vorbilde des treuen und verständigen Haushalters Lk. 12, 42, vgl. 16, 10, bestrebt gewesen, als treuer Verwalter der Geheimnisse Gottes erfunden zu werden I Kor. 4, 1 f., sondern er hat auch, einem inneren Zwange folgend, der ihm keine Wahl liess und jeden Lohngedanken ausschloss I Kor. 9, 16—18 = Lk. 17, 10, die Forderung Jesu, in seiner Nachfolge Vater, Mutter, Familie und das eigene Leben zu hassen Lk. 14, 26, vgl. Mt. 10, 37,

[1]) Vgl. S. 65 ff.

wahr gemacht und die von ihm gewonnenen Christen und seine Gemeinden als seine Mutter und seine Brüder Mt. 12, 49. Mr. 3, 34. Lk. 8, 21 betrachtet. Er hat persönlich wie Jesus ein eheloses Leben geführt entsprechend der Forderung Jesu Mt. 19, 12 I Kor. 7, 7; 9, 5. Und wie Jesu gilt ihm die Kraft zur Ehelosigkeit als göttliche Gabe I Kor. 7, 7 *χάρισμα ἐκ θεοῦ* = *οἷς δέδοται* Mt. 19, 11. Kraft des ihm verliehenen Charisma muss er so handeln. Er weiss, dass den Verheirateten auch weltliche Sorgen erfüllen, während der Ehelose nur die Sache des Herrn im Auge hat I Kor. 7, 32—34.[1]) Diese aber ists, für welche er lebt Phil. 2, 21. Dafür hat er auch in der ihm entgegengebrachten Liebe seiner Gemeinden die Wahrheit der Verheissung erfahren, dass hundertfältig schon in diesem Leben solle vergolten werden Mr. 10, 30. Mt. 19, 29. Lk. 18, 30. Das Wort Jesu „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf“ *(δέχεται)* Mt. 10, 40 benutzend schildert er Gal. 4, 14 („Wie einen Engel Gottes habt ihr mich aufgenommen, *ἐδέξασθε*, wie Christum Jesum“) die enthusiastische Aufnahme, die er bei der ersten Verkündigung in Galatien erfahren hat. Er kennt aber auch das gegenteilige Wort: „Wer euch verwirft *(ὁ ἀθετῶν)*, verwirft mich; wer aber mich verwirft, verwirft den, der mich gesandt hat“ Lk. 10, 16 nach I Thess. 4, 8: „Wer also verwirft *(ὁ ἀθετῶν)*, verwirft nicht einen Menschen, sondern Gott“. Wenn Jesus einerseits sich auf seine Machtthaten zum Erweis seiner messianischen Sendung berufen Mt. 11, 5; 12, 28; 9, 5 f. (vgl. die *σημεῖα* im vierten Evangelium) und seine Apostel mit der Wunderkraft ausgestattet hatte Mt. 10, 8. Lk. 10, 19, andrerseits aber der Wundersucht des Volkes entschieden entgegentrat, so hat auch Paulus sich darauf berufen, Zeichen und Machtthaten eines Apostels gethan zu haben II Kor. 12, 12. Röm. 15, 19. I Kor. 2, 4, vgl. I Kor. 12, 9. 10. 28. Gal. 3, 5, aber in ihnen weder den tiefsten Erweis der christlichen Kraft gesehen, noch ihnen entscheidenden Wert beigelegt I Kor. 13, 2; 12, 29 mit V. 31; 1, 22 f. II Kor. 10, 8 und 13, 10 nimmt er mit denselben Worten *(τὴν ἐξουσίαν ἥν ὁ κύριος ἔδωκέν μοι εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν)* eine besondere apostolische Gewalt in Anspruch, die als Konsequenz der Christusvision doch nur verständlich ist, wenn es ein geltendes Apostelrecht gab und daher auf Mt. 16, 19 (auch da ist eine Zweiteilung entsprechend der *καθαίρεσις* und *οἰκοδομή*) zurückgehen wird.[2]) Er hat als Bote Christi den

---

[1]) Vgl. den verwandten Gegensatz *οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων* Mt. 16, 23. Mr. 8, 33 mit Röm. 8, 5 die fleischesgemäss sind, *τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν*, die geistesgemäss *τὰ τοῦ πνεύματος*, Phil. 3, 19 *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες*, Kol. 3, 2 *τὰ ἄνω φρονεῖτε.*

[2]) Titius, II, S. 14.

Gemeinden bestimmte Überlieferungen *(παραδόσεις)* zu übermitteln II Thess. 2, 15; 3, 6. I Kor. 11, 2, Gebote *(παραγγελίαι)* zu geben I Thess. 4, 2. 11, deren Berechtigung in seinem Verhältnis zu Christus ihren Grund hat; was er selbst empfangen hat *(παραλαμβάνειν)*, hat er weiterzugeben *(παραδιδόναι)* I Kor. 11, 23; 15, 3. 1; er ist erfüllt von dem Streben, die von den Gemeinden angenommene Kunde I Thess. 2, 13; 4, 1. Gal. 1, 9. Phil. 4, 9. Kol. 2, 6 ihnen eindrücklich zu erhalten und sie hinzuweisen auf das daraus folgende rechte Verhalten I Thess. 4, 1; 2, 12. II Thess. 3, 6. Phil. 1, 27; 2, 1 f; 4, 9; Kol. 1, 10. Eph. 4, 1. Wie er in seiner apostolischen Verkündigung nur im Namen und in der Kraft Jesu zu wirken sich bewusst ist, so gebraucht er denselben Ausdruck, mit dem er Verordnungen Jesu einführt, *διατάσσειν* I Kor. 9, 14 wie Mt. 11, 1. Lk. 8, 55, *ἐπιταγή* I Kor. 7, 25 wie Mr. 1, 27; 6, 39; 9, 25 *ἐπιτάσσειν*, auch von apostolischen Verfügungen I Kor. 7, 17; 11, 34; 16, 1. Phlm. 8. Tit. 1, 5. Er beruft sich I Kor. 9, 4 nach Lk. 10, 7. 8 [1]) auf die Befugnis zu essen und zu trinken, und I Kor. 9, 14.[2]) I Tim. 5, 18, vgl. I Thess. 2, 7, auf das Wort des Herrn Lk. 10, 7. Mt. 10, 10, wonach der Verkündiger des Evangeliums vom Evangelium leben soll. Das Wort Jesu ist ihm formell ein Gebot *(διέταξεν)* I Kor. 9, 14, sachlich eine *ἐξουσία*, ein Recht I Kor. 9, 4. 12, von dem Gebrauch zu machen er persönlich, um des Evangeliums willen, Abstand nimmt I Thess. 2, 7. 9. II Thess. 3, 8. I Kor. 9, 15; 4, 12. II Kor. 12, 16. Wenn er I Kor. 9, 13 das Recht der Apostel, sich von den Gemeinden unterhalten zu lassen, aus ihrem priesterlichen Charakter ableitet, vgl. Röm. 15, 16, der ihr Recht in Analogie zum Priesterrecht stellt, so ist das vielleicht eine Anlehnung an das Wort Jesu Mt. 12, 5. 6. Der Apostel kennt das in der Instruktionsrede an die Jünger gesprochene Wort *γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί* Mt. 10, 16. Denn sachlich und formell erinnert daran Röm. 16, 19 *θέλω δὲ ὑμᾶς σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν*, und Phil. 2, 15 *ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης* kehren nicht nur die

[1]) Die Parallele I Kor. 10, 27 *πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε* = Lk. 10, 8 *ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν* kann eine zufällige sein, da *παρατιθέναι* von Speisen ein sehr gebräuchlicher Ausdruck ist (vgl. die Konkordanz zur LXX, Xenoph. Cyrop. II, 1, 30, Epiktet Diatr. IV, 10, 33, Ep. ad Diogn. 5, 7 u. a.), in I Kor. und bei Lk. aber von verschiedenen Dingen die Rede ist.

[2]) Dass dabei dem Apostel ein Text wie der lukanische vorschwebt, nicht der des Matthäus, der von einem Anspruch auf *τροφή* redet, geht daraus hervor, dass nach dem Zusammenhang der ganze Unterhalt, *τὰ σαρκικά* im Gegensatz zu *τὰ πνευματικά* V. 11, von den Aposteln beansprucht werden kann.

Ausdrücke *ἀκέραιοι*[1]) und *γένησθε* wieder, sondern der hier benutzte Text von Deut. 32, 5 *ἡμάρτοσαν, οὐκ αὐτῷ τέκνα, μωμητά· γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη* ist dadurch zum Ausdruck des vorschwebenden Gedankens vom Hervorleuchten der Kinder Gottes geeignet geworden, dass der Apostel aus Mt. 10, 16ª *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων* das *ἐν μέσῳ* einfügte und nun *τέκνα ἄμωμα* schreiben konnte. Andererseits, wenn er I Kor. 4, 10 ironisch sagt, dass er als Apostel thöricht geworden sei um Christi willen, die Korinther aber verständig in Christo (*μωροί* — *φρόνιμοι*, vgl. den Gegensatz I Kor. 1, 18 ff.), so nimmt er den Gegensatz aus dem Gleichnis von den 10 Jungfrauen auf Mt. 25, 1—18 (V. 3 *αἱ δὲ μωραὶ ταῖς φρονίμοις εἶπον*).

Die Jüngerschaft, zu der der irdische Jesus auffordert, bestand in seiner Nachfolge *ὀπίσω μου ἔρχεσθαι* Mt. 16, 24. Mr. 8, 34. Lk. 9, 23; 14, 27, *ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν* Mr. 8, 34. Mt. 10, 38, vgl. Mt. 4, 19 par., und öfter *ἀκολουθεῖν* absolut. Das ist nicht von einem räumlichen, auch nicht bloss von ethischem Nachfolgen zu verstehen, sondern der Gedanke des Herrn, der seine Macht über die Seinigen walten lässt, liegt diesem Bilde mit zu grunde. Die Aufgabe der Nachfolge findet bei Paulus ihren Ausdruck in dem Verständnis des Christentums als Dienst Christi Röm. 16, 18; 14, 18. Kol. 3, 24. Apg. 20, 19 und oft, sie hat sich aber gemäss der Vollendung des Herrn und der Sendung des Geistes dem Paulus vertieft zu der Forderung der Geistes- und Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus, worin der wahre Dienst Christi besteht. Damit sind die Ziele, die Jesus den Jüngern gesteckt und die Gebote, die er ihnen gegeben hatte, nicht aufgehoben, sondern als wahr erwiesen, und die Kraft der Erfüllung ist verliehen worden.

Den Willen seines Vaters (*τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου*) zu thun, hatte Jesus als seine Verpflichtung bezeichnet Joh. 4, 34; 5, 30; 6, 38; 7, 17; 9, 31. Mt. 6, 10; 7, 21; 12, 50 = Mr. 3, 35. Mt. 26, 42 = Mr. 14, 36. Das gleiche Gebot kehrt bei Paulus wieder I Thess. 5, 18. Röm. 12, 2; 2, 18. Kol. 1, 9; 4, 12. Eph. 6, 6. Jesus wie Paulus sehen in den um Gottes willen gethanen Werken eine Verherrlichung Gottes Mt. 5, 16 = II Kor. 8, 19; 9, 13, vgl. I Kor. 6, 20; 10, 31. Röm. 6, 11—13. Phil. 1, 11; 2, 15, welch letztere Stelle auch darin zu Mt. 5, 14 ff. zurückführt, dass das tadellose, unanstössige Verhalten der Christen als Gotteskinder sie als Lichter in der Welt (*ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ*) scheinen lässt. Im Mittelpunkt der göttlichen Forderung

---

[1]) *ἀκέραιος* begegnet nur an diesen drei Stellen im NT, auch in LXX kommt es nur 1 × vor.

steht das Liebesgebot Mt. 5, 43; 19, 19; 22, 39. Mr. 12, 31. Lk. 10, 27 = Gal. 5, 14. Röm. 13, 9, welches um so bestimmter auf Jesu Gebot zurückgeht, weil sich Gal. 5, 14 mit 5, 3 nicht ganz ausgleichen lässt,[1]) und mit dem der Apostel deshalb unbedingten Ernst macht, weil die Liebesthat Christi an der Menschheit, die im Opfertod ihren Höhepunkt erreicht hat, ihn auf das tiefste ergriffen hat. Wenn Jesus in der Liebe Gottes den Massstab der Liebeserweisung der Menschen gesehen Mt. 5,45 und verlangt hatte, dass die Liebeserfahrung den Menschen mild stimme Mt. 18, 23—35; 6, 14, so schliesst auch Paulus die göttliche und die menschliche Liebe zusammen. Die Liebe Gottes, die in Christus sichtbar geworden ist Röm. 8, 39; 5, 5 mit V. 6. 8. II Thess. 3, 5. Eph. 1, 4 f.; 2, 4 f. 7, muss den Christen erfüllen Eph. 4, 32—5, 2; 3, 19[2]) und ihn zur Vergebung bereit machen: „Wie auch der Herr euch vergeben hat *(ἐχαρίσατο)*, so auch ihr“ Kol. 3, 13. Daher sollte ein Christ auf einen schwachen Bruder, für den doch Christus auch gestorben ist, liebevolle Rücksicht nehmen, um nicht gegen ihn und damit gegen Christus selbst zu sündigen I Kor. 8. 11 f. Diese Stelle ist aber zugleich Anspielung auf Mt. 18, 5. 6; 25, 40. 45. Namentlich ist der Gedanke Mt. 25, 40: „Was ihr gethan habt einem dieser geringsten meiner Brüder, das habt ihr mir gethan“, der gleiche wie I Kor. 8, 12: „Wenn ihr gegen die Brüder sündigt . ., so sündigt ihr gegen Christus.“ In der dienenden Liebe, die Jesus selbst bewiesen und zu der er seine Jünger aufgefordert hat Mt. 20, 25—28 par. Mr. 9, 33—37 par. Joh. 13, 2—17, liegt die Quelle der Mahnungen, das dem Andern Dienliche zu thun I Kor. 10, 24. Röm. 14, 15. 18 ff.; 15, 2. Phil. 2, 4, die Lasten des Nächsten zu tragen Gal. 6, 2. Röm. 12, 10; 14, 1; 15, 1. 7. Phil. 2, 3 f. Kol. 3, 13.

---

[1]) Titius, II, S. 12 f.

[2]) Es erscheint mir ein unbilliges Urteil, wenn nach Wendt ZThK 1894, S. 24 der Apostel nicht ganz auf der Höhe der Anschauung Jesu von der Art und den Motiven der vergebenden Feindesliebe der rechten Jünger stehen soll, indem er in den Mahnungen Röm. 12, 14. 17 zwar den Forderungen Jesu folge, weiterhin aber seine Ermahnung, dem Feinde vielmehr Wohlthaten zu erweisen, im Anschluss an ATliche Worte durch den Hinweis auf das Gericht Gottes und auf die dem Feinde aus der Wohlthat erwachsende Beschämung begründe Röm. 12, 19 f. Denn die Motivierung durch ATliche Worte ist im Sinne des Apostels gleichwertig mit derjenigen durch Worte Jesu, da der Apostel hier wie dort Gottes Offenbarung sah. In sittlichen Ermahnungen aber wie der in Frage stehenden hatte der Apostel keinen Anlass, auf die höchsten dogmatischen Wahrheiten hinzuweisen, sondern, wie wir es ja auch in den Predigten thun, begründet er sie durch ethische Gesichtspunkte, sowie auch durch den Gerichtsgedanken, den Jesus wahrlich gleichfalls zu handhaben verstand. Im übrigen lenkt der Apostel gerade am Abschluss der Gedankenreihe, V. 21, wieder zu einem Wort Jesu, Mt. 5, 44, zurück.

Eph. 4, 2. 32. Dabei schweben zum Teil bestimmte Worte Jesu vor, Mt. 18, 15 in Gal. 6, 1 f., vielleicht Mt. 18, 6 f. par. in I Kor. 8, 9—13. Röm. 14, 13. 15. 20 f.; im Einzelnen das *σκανδαλίζειν (σκάνδαλον)* Mt. 5, 29 f.; 18, 6—9; 17, 27 in Röm. 14, 13. I Kor. 8, 13. II Kor. 11, 29; der Hinweis auf die Notwendigkeit *(ἀνάγκη)* des Anstosses Mt. 18, 7. Lk. 17, 1 in I Kor. 11, 19 *δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι*; ferner der Gedanke von Mt. 17, 26. 27[1]) in Röm. 14, 13. 15 (vgl. I Kor. 6, 12). In Röm. 14, 13, wie V. 4. 10, klingt in dem *κρίνειν* auch das Verbot des lieblosen Richtens Mt. 7, 1. 2 an. Das Geben in Einfalt Röm. 12, 8. II Kor. 8, 2; 9, 11. 13 ist das Mt. 6, 2. 3 von Jesus geforderte, während das lieblose Geben für Jesus Mt. 6, 2 wie für Paulus I Kor. 13, 3 ohne Wert ist. Auch Mr. 9, 50 = I Thess. 5, 13, vgl. II Kor. 13, 11. Röm. 12, 18, mag hier erwähnt werden, da die Mahnung zum Friedenhalten mit der Aufforderung Joh. 13, 35, Liebe unter einander zu haben, als Kennzeichen der Jüngerschaft Jesu fast identisch ist.[2])

In der Nachfolge Jesu wird ferner Demut, Selbstverleugnung und Leidenswilligkeit gefordert. Das in der synoptischen Überlieferung mehrfach begegnende Wort von dem Gegensatz der *πρῶτοι* und *ἔσχατοι* Mt. 19, 30. Mr. 10, 31. Mt. 20, 16. Mr. 9, 35. Lk. 13, 30 klingt wohl in dem ironischen und doch ernst gemeinten *ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν* I Kor. 4, 9 an, denn nur in den genannten Stellen wird bei den Synoptikern und bei Paulus *ἔσχατος* vom Wert gebraucht. Dieselbe Bedeutung spielt wohl auch in das singuläre *ἔσχατον* I Kor. 15, 8 hinein. Das „Töten der Glieder auf Erden", das Paulus Kol. 3, 5 f. verlangt, oder das Töten der Bethätigungen des Leibes Röm. 8, 13, ist nur Veränderung des Gedankens vom Ausreissen des Auges und Abhacken der Hand Mt. 5, 29 f. und 18, 8 f. Mr. 9, 43. 45. 47. Der Gegensatz der Erniedrigung und Erhöhung *(ταπεινοῦν-ὑψοῦν)* in dem synoptischen Spruch Mt. 23, 12. Lk. 14, 11; 18, 14 (vgl. den ähnlichen Gegensatz Mt. 18, 4; 20, 26 f. Mr. 10, 43 f. Lk. 22, 26. Mt. 23, 11) begegnet bei Paulus II Kor. 11, 7. Phil. 2, 8, wie auch Jak. 4, 10. I Petr. 5, 6. An Jesu Wort von der Selbstverleugnung und dem Aufsichnehmen des Kreuzes in seiner Nachfolge Mt. 16, 24 par. 10, 38 par. knüpft die paulinische Vorstellung vom Gekreuzigtsein mit Christus, vom Gestorbensein für die Welt u. a.[3]) an, und Sachparallelen sind I Kor. 15, 31; II Kor. 4, 10 f.

---

[1]) In anderer Richtung, nämlich in der Aufnahme des Gegensatzes zwischen den Fremden und den freien Söhnen, klingt diese Stelle in Gal. 4, 22 ff. Röm. 8, 15 an.

[2]) Vgl. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, S. 75.

[3]) Die Stellen s. S. 196.

16. Phil. 3, 10 f. Der Apostel benutzt Mt. 16, 25 f. Mr. 8, 35 f. Lk. 9, 24 f. in Phil. 3, 7. 8 (*ἕνεκεν ἐμοῦ* und *κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* Mr. = *ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἥγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν . . . ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι . . . δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην . . . ἵνα Χριστὸν κερδήσω*), auch ist zu erinnern an Phil. 1, 21 *ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος*. Ferner klingt der Gegensatz zwischen *κόσμος* und der Menschenpersönlichkeit durch in Gal. 6, 14. Phil. 2, 15. Über *ἐπαισχύνεσθαι*, das „sich Christi und seiner Verkündigung Schämen" Mr. 8, 38. Lk. 9, 26 = Röm. 1, 16 s. S. 142 Anm. Auf solcher Grundlage beruht auch die Anschauung des Paulus I Thess. 3, 3 f. Röm. 8, 17. 18, dass Christsein und Leiden zusammengehöre.

In einer Reihe weiterer ethischer Forderungen des Apostels liegt eine Bezugnahme auf Worte Jesu vor: in der Mahnung, lieber Unrecht zu leiden als Prozesse zu führen I Kor. 6, 7 = Mt. 5, 39; in der Aufforderung zu wachen und zu beten Kol. 4, 2, um der Schwachheit des Fleisches (*ἀσθένεια τῆς σαρκός*) willen Röm. 6, 19, das dem Geiste (*πνεῦμα*) widerstrebt Gal. 5, 17 = Mt. 26, 41 (*γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε . . . τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής*) par.; in der Ermunterung der Opferwilligkeit der Korinther, wo II Kor. 8, 12 der allgemeine Gedanke der Perikope vom Groschen der Witwe Mr. 12, 41—44. Lk. 21, 1—4, nämlich der der Unabhängigkeit des Wertes einer Gabe von ihrer Grösse, ausgesprochen wird und der Gegensatz von *περισσεῦον* und *ὑστέρησις* (Lk. *ὑστέρημα*) 8, 14 (*περίσσευμα* und *ὑστέρημα*) wiederkehrt; in der Aufforderung, der Obrigkeit das Schuldige zu geben, Zoll, Steuer, Ehre Röm. 13, 1—7 = Mt. 22, 21 par.; Unlöslichkeit der Ehe I Kor. 7, 10 f. = Mt. 19, 3—9 par. Mt. 5, 32, mit der Begründung durch Gen. 2, 24 wie Mt. 19, 5 in I Kor. 6, 16 und Eph. 5, 31, da die Ehe auf Geschlechtsgemeinschaft beruht; Gehorsamspflicht der Kinder gegen die Eltern Kol. 3, 20. Eph. 6, 1—3 = Mt. 15, 4—6; in Anordnungen, die Gemeindezucht betreffend II Thess. 3, 6 (*παραγγέλλομεν . . ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*). 14 f., vgl. I Kor. 5, 9—13 = Mt. 18, 17. Hier erinnert auch dem Inhalt wie der Form nach I Kor. 5, 4 *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* an Mt. 18, 20 *οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν*.

Zum Schlusse seien an dieser Stelle die sogenannten Lasterkataloge besprochen, welche durch Harnack[1]) und im Anschlusse

[1]) TU V. 1, S. 86 und X, 2, S. 176 f. (in einer schriftlichen Mitteilung an Resch).

an diesen von Resch [1]) und Sturm [2]) behandelt worden sind. Zu den von Harnack [3]) und Resch [4]) aus der NTlichen und altchristlichen Literatur aufgeführten Lasterkatalogen sind noch folgende paulinische Stellen heranzuziehen I Kor. 5, 10f. II Kor. 12, 20f. Röm. 13, 13. Kol. 3, 5. 8. Eph. 4, 31. [5]) Harnack erblickt in den altkirchlichen Lasterkatalogen mit ihren scheinbar bunten, gleichwertigen Aufzählungen sehr verschiedener Sünden als Sünden wider Gott Zeugnisse, die auf das höchste kirchliche Altertum zurückgehen. Er sucht ihre Wurzel in einem oder, was er für wahrscheinlicher hält, in zwei Herrenworten, welche Aufzählungen von Lastern enthielten. In dem einen seien die Laster neutrisch genannt gewesen wie Mr. 7, 21 f. und hätten mit den Worten geschlossen *καὶ τὰ ὅμοια τούτοις,* in dem andern seien die Lasterhaften genannt worden, und es schloss *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.* In der That schliessen bei Paulus unter diesen Katalogen Gal. 5, 21. I Kor. 6, 10. 9ª, ähnlich Röm. 1, 32. Eph. 5, 5, mit der letztgenannten Formel, während Gal. 5, 21 auch die erstere steht. Zu gunsten der Harnack'schen Behauptung von einer doppelten Überlieferung der Kataloge spricht auch, dass Mt. 15, 19 = Mr. 7, 21 f. Laster, Lk. 18, 11 dagegen Lasterhafte genannt werden. Doch ist sie schwerlich richtig. Denn Paulus geht in der Aufzählung Röm. 1, 29ff. von Lastern zu Lasterhaften über, nennt Eph. 5, 3 die Laster, V. 5 aber die Lasterhaften und schliesst gerade die Aufzählung der Sünden Gal. 5, 21 mit dem „synoptisch gefärbten“ Spruch *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες κτλ* ab. Dies aber ist wahrscheinlich, dass Paulus in den Katalogen sich auf ein Herrenwort bezieht. [6]) Es scheint auch mir dies aus der öfters (Gal. 5, 21. I Kor. 6, 9f. Eph. 5, 5, vgl. Röm. 1, 32) bei dem Apostel im Anschluss an diese Aufzählungen wiederkehrenden Formel, dass die, die solches thun, das Reich nicht erben werden, sowie aus dem mehrfachen Hinweis (in denselben eben genannten Stellen) auf eine darüber gegebene Belehrung [7]) hervorzugehen.

---

[1]) TU V, 4, S. 311 f. und X, 2, S. 177 f.

[2]) II, S. 20.

[3]) TU X, 2, S. 176.

[4]) Ebenda S. 177.

[5]) Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897, S. 129 ff.

[6]) Darüber, dass v. Soden, Theol. Abhandlungen u. s. w. S. 149 den Lasterkatalog Mr. 7, 21f. mit Unrecht paulinisch beeinflusst sein lässt, s. S. 142 Anm.

[7]) Sturm, II, S. 29 bestreitet zu I Kor. 6, 2 die Berechtigung, ein *οὐκ οἴδατε* als Hinweis auf ein Logion zu betrachten. Allerdings finden solche Wendungen (*οἴδαμεν, οἴδατε, εἰδότες, γινώσκοντες* u. a.) meist ihre Erklärung als Erinnerungen an allgemeines Erfahrungswissen (z. B. I Kor. 5, 6), bestehende Ordnungen und Einrichtungen (I Kor. 9, 13. 24), christliche oder religiöse Erkenntnisse (z. B. Röm.

### 12. Geschichtliche Daten aus dem Leben Jesu.

Jesus war Mensch I Kor. 15, 21. Röm. 5, 15; 8, 3, vom Weibe geboren Gal. 4, 4, Jude Gal. 3, 16 *(σπέρμα Ἀβραάμ)*. Röm. 4, 1; 9, 5, aus dem Geschlechte Davids Röm. 1, 3. Er hatte Brüder I Kor. 9, 5, deren einer, Jakobus, mit Namen genannt wird Gal. 1, 19; 2, 9. 12. I Kor. 15, 7. Die Erscheinung Jesu war nicht die eines weltlichen Herrn Phil. 2, 7. II Kor. 8, 9 (= Mt. 8, 20). Er ist dem mosaischen Gesetze unterthan gewesen Gal. 4, 4 und hat sich in seiner irdischen Wirksamkeit auf Israel beschränkt Röm. 15, 8, um die diesem Volke gewordenen Verheissungen zu verwirklichen II Kor. 1, 19f. Röm. 9, 4. Sein Leben machte den Eindruck der Sündlosigkeit II Kor. 5, 21, vgl. Röm. 8, 3. Er war dem göttlichen Willen gehorsam bis zum Tode am Kreuz Phil. 2, 8. Der Geist der Heiligkeit erfüllte ihn Röm. 1, 4. II Kor. 5, 21. Auf Worte Jesu nimmt der Apostel direkt Bezug I Thess. 4, 15. I Kor. 7, 10 vgl. 25; 9, 14; 11, 23. Apg. 20, 35. Paulus wusste, dass Jesus einen Kreis von Jüngern ausgewählt hatte, dass sie Träger des Evangeliums seien Gal. 1, 17. 19. I Kor. 9, 5; 15, 7. 9. Er wendet auf sie den Namen der *δώδεκα* an, offenbar in formelhafter Weise, da er nicht genau zutrifft I Kor. 15, 5. Unter ihnen nennt er besonders Petrus-Kephas unter den angesehensten Gal. 2, 7ff. I Kor. 9, 5; 15, 5, vgl. Gal. 1, 18, ebenso Johannes Gal. 2, 9. Er erwähnt, dass die Apostel und Brüder des Herrn sowie Petrus verheiratet waren I Kor. 9, 5. Den Zwölfaposteln ist die Mission in Israel anvertraut Gal. 2, 7. Denn Petrus ist hier als Vertreter des Zwölferkollegiums genannt. Die Wunderthätigkeit des Herrn, und in seiner Kraft auch der Apostel, muss ihm bekannt sein, da er II Kor. 12, 12 *τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* selbst auch gethan hat, vgl. Gal. 3, 4f.

Reichere Erwähnung finden Züge aus der Leidensgeschichte. Paulus kennt die Einsetzung des Abendmahls I Kor. 11, 23; er erwähnt den Verrat des Herrn und hebt hervor, dass er in der Nacht der Feier des Herrenmahles geschehen sei I Kor. 11, 23; der Verräter aber wird nicht genannt. Auf die während der Gerichts-

---

2, 2; 3, 19; 7, 14. I Kor. 3, 16; 6, 19; 8, 1. 4. II Kor. 5, 1. 6. (Gal. 2, 16. Eph. 6, 8. 9), aber Röm. 14, 14 wird mit *οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* eine Bezugnahme auf Mt. 15, 11 eingeleitet; wenn I Thess. 3, 3 dem *ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν, προελέγομεν ὑμῖν ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι* unmittelbar vorhergeht *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα*, so liegt wohl ein Hinweis auf die gegebene *(προελέγομεν)*, auf Christi Worten (Mr. 8, 34ff. par.) beruhende christliche Unterweisung vor; und ähnlich darf nicht nur ein *προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον* Gal. 5, 21, sondern auch *ἴστε γινώσκοντες* Eph. 5, 5 und das *οὐκ οἴδατε* 1 Kor 6, 2. 3 beurteilt werden; auch I Kor. 6, 16 bezieht sich Paulus auf ein Stück christlicher Belehrung, das auf Mt. 19, 5 f. fusst.

verhandlungen erduldeten Schmähungen wird nach gewöhnlichem exegetischem Verständnis Röm. 15, 3 hingewiesen.[1]) Von Christi zum Tode führenden Leiden wird gesprochen II Kor. 1, 5. Phil. 3, 10. Eine eigenartige Parallele zu Mt. 27, 46. Mr. 15, 34 bietet II Tim. 4, 16—18. Jesus hat am Kreuze die Worte Ps. 22, 2 gebetet: *θεέ μου, θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες,* Paulus sagt, dass in seiner ersten gerichtlichen Verteidigung ihn alle verlassen haben *(πάντες με ἐγκατέλιπον* V. 16); er fährt aber mit deutlicher Anlehnung an jenen Psalm fort, dass der Herr ihm beigestanden und Kraft verliehen habe und er aus dem Rachen des Löwen gerissen worden sei *(ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέν με . . . καὶ ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος* V. 16f. = Ps. 22, 20—22: *σὺ δὲ κύριε . . εἰς τὴν ἀντίλημψίν μου πρόσχες. ῥῦσαι . . . μὲ ἐκ στόματος λέοντος).* Danach hat Paulus in der Nachfolge seines Herrn diesen Psalm auf sich angewendet. Auch in dem Hinweis auf die göttliche Bestimmung seines Evangeliums an die Heiden V. 17 und in der Doxologie V. 18 liegt vielleicht Bezugnahme auf Ps. 22, 28f. vor. Das Leiden und Sterben war für Jesus eine Zeit der Schwachheit und Ohnmacht II Kor. 13, 4, in der er dennoch Freudigkeit bewahrte I Thess. 1, 6. Denn seine Liebe zu den Menschen trieb ihn in den Tod Gal. 2, 20. Röm. 8, 37. Er starb den Tod am Kreuzesholz Gal. 3, 13, an das er angenagelt wurde Kol. 2, 14. Die Beziehung von I Kor. 2, 8 auf die Obersten des jüdischen Volkes scheint mir unrichtig; gemeint sind Engelmächte. Wohl aber ist I Thess. 2, 15 gesagt, dass die Juden Jesum getötet haben. Hier ist auch auf die zahlreichen Stellen zu verweisen, wo von dem Blut, dem Kreuz, kreuzigen, sterben u. ä. gesprochen wird. In der Bezeichnung Jesu als „unser Passalamm" I Kor. 5, 7 ist schwerlich eine Anspielung auf den Todestag Jesu zu sehen. Christus wurde begraben I Kor. 15, 4, am dritten Tage darauf ist er aber auferstanden I Kor. 15, 4. Gott hat ihn auferweckt I Thess. 1, 10. Gal. 1, 1. I Kor. 6, 14. II Kor. 4, 14. Röm. 8, 11. Kol. 2, 12. Eph. 1, 20 u. ö. Seit der Auferstehung Christi am Ostersonntag ist der Sonntag in den paulinischen Gemeinden als heiliger Tag geachtet worden I Kor. 16, 2. Paulus weiss es nicht anders als die Evangelien, dass Jesus leiblich auferstanden ist, *ἐτάφη — ἐγήγερται* I Kor. 15, 4. Jesus trägt als Auferstandener einen verklärten Leib I Kor. 15, 49. II Kor. 4, 6; 5, 1. Phil. 3, 21. Röm. 8, 11.

---

[1]) Nicht aber, oder nur im allgemeinen auf Schmähungen des Herrn, wenn man die Worte *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν* als Parenthese fasst, so dass die Ps. 69, 10 sprechende Person nicht Christus, sondern der Christ im Sinne des Apostels ist.

I Kor. 15, 4—8. Jetzt thront er im Himmel, zur Rechten Gottes Röm. 8, 34. Eph. 1, 20, von wo er zur Parusie erwartet wird I Thess. 1, 10; 4, 16. II Thess. 1, 7. Phil. 3, 20.

## Zusammenfassung.

Jesus Christus war gekommen, die Herrschaft Gottes auf Erden aufzurichten. An seine Person wusste er das Kommen des Reiches Gottes gebunden. Er wusste sich als Haupt und Verkörperung des Reiches. In ihm waren Heilsgegenwart und Heilsvollendung zur Einheit zusammengeschlossen. Er erkannte es als göttliche Notwendigkeit, im Erlösertode wegzuräumen, was der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen und daher der Aufrichtung des Reiches im Wege stand. Erst als der Gekreuzigte und Auferstandene hat er seine volle göttliche Lebensmacht als Heiland erwiesen. In allen diesen Punkten ist Paulus der treue Apostel seines Herrn geworden. Auch seine Predigt will auf nichts anderes hinaus, als auf die Verherrlichung Gottes. Das Ziel des Willens Gottes ist auch ihm nicht die Geltendmachung der Hoheit, sondern die Beseligung der Menschen. Gnade ist die Gesinnung Gottes gegen die Menschen. Gott wird in seinem tiefsten und wahrsten Wesen erfasst in seinem Sohn Jesus Christus. Die Macht der Persönlichkeit Christi hat den Apostel ganz in ihre Fesseln geschlagen. Jesus hatte erkannt — als der Erste unter den Menschenkindern —, dass alles religiöse Leben sich auf die Wirkung von Person zu Person gründet. Dieser Wirkung ist sich Paulus voll bewusst geworden. Die Erfahrung der göttlichen Liebe, die sich in Christus zu ihm herniederneigte, ist der Grund, auf dem Paulus für Zeit und Ewigkeit zu wurzeln überzeugt war. Die Höhepunkte dieser Liebe sind dem Apostel der erlösende Kreuzestod und die Lebensmacht des auferstandenen Christus, die er als Geistbegabung und Lebensgemeinschaft mit dem himmlischen Christus erfasste.

Paulus hat Christus im Unterschiede von den älteren Aposteln nur als den Vollendeten und zum Himmel Erhöhten gekannt. Das bedingt bei ihm nicht eine Trübung der Auffassung des Lebens Jesu: Paulus hat es sich sehr angelegen sein lassen, ein deutliches und umfassendes Bild der Wirksamkeit und der Persönlichkeit Jesu zu gewinnen. Auch die älteren Apostel haben aber Christi wahre Bedeutung nur in dem Masse erfasst, als Tod, Auferstehung und Erhöhung ihres Herrn sein irdisches Wirken ihnen verständlich machte.

Man hat es als die Tragik eines jeden grossen Schaffens bezeichnet, dass es zugleich vollendet und zerstört, dass es in der höchsten Höhe seiner Leistung über sich selbst hinausweist. Das

religiöse Gebiet aber kennt eine Ausnahme. Jesus Christus steht da, wohl in der Zeit, aber überboten oder wirkungslos werden kann er nicht bis in Ewigkeit. Er ist die Sonne, an der sich alles wahre religiöse Leben entzündet und deren Lichtstrahlen die Nacht der Sünde stets von neuem überwinden. So will Paulus nichts anderes sein als der Knecht dieses Herrn, sein Apostel. Ein Zwang liegt auf ihm, nichts anderes zu wissen und zu verkündigen als diesen Jesus Christus. Christus ist das Ziel seines ganzen Seins.

Die schlichte Verkündigung und das Heilandswirken Jesu erscheint bei Paulus bereits in dialektischer Betrachtung, in der Form der Theologie. Es kann ja nicht anders sein. Denn das, was Christus war und wirkte, musste zum Verständnis der Menschheit gebracht werden, und jede Zeit und jedes Volk kann den Ewigkeitsgehalt dieser Person nur auf Grund des jeweiligen Vorstellungsmaterials erfassen. Jesus war in seinem Blick und Urteil nicht durch jüdische Schranken gebunden, Paulus ist stets Jude geblieben. Die Geschichte der Menschheit beurteilt er vom jüdischen Standpunkt aus. In seiner Gotteslehre sind jüdische Reste zurückgeblieben. Seine Rechtfertigungslehre bewegt sich in einem jüdischen Gedankenschema. Aber indem er es benutzt, durchbricht er es und füllt es mit einem durchaus antijüdischen Inhalt. Gerade des früheren Pharisäers Paulus welthistorische Aufgabe war es, den Universalismus der christlichen Religion zu erweisen und diese den occidentalischen Völkern zu vermitteln. Das Jüdische bei ihm betrifft doch nur die Form. Durch diese und durch die auch ihn erfüllende antike Weltanschauung hindurch leuchtet in unvergänglicher Herrlichkeit das Leben, das Christus ihm gegeben hatte. Das Geheimnis seines unerhörten Erfolges als Missionar und Apostel in der griechisch-römischen Welt ist kein anderes als dies Leben, dessen Pulsschlag wir heute noch ebenso fühlen wie seine Zeit.

Paulus hat das Wesen der Wirksamkeit Christi auf das tiefste erfasst. Aus dem Kern seiner durch Christus neugeschaffenen Persönlichkeit stellt er in innerer Freiheit und doch wieder steter Gebundenheit an Christus in individueller Weise durch sein Leben und Wirken dar, was Christus für ihn ist. Das aber ist Christi Wille an jeden Menschen.

# Register I.

In die Register sind alle Stellen, welche im Hinblick auf das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Jesus und Paulus besprochen worden sind, aufgenommen worden, ohne Rücksicht auf das Mass der Übereinstimmung oder darauf, ob ein Parallelismus anerkannt wird oder nicht.

### Matthäus.



### Matthäus.

**Matthäus.**



**Matthäus.**

**Markus.**



**Markus.**

### Markus.



### Lukas.



### Lukas.

**Lukas.**



**Lukas.**



**Johannes.**

# Register II.

**I Korinther.**



**I Korinther.**

### I Korinther.



### II Korinther.



### II Korinther.



### Römer.

## Römer.



## Kolosser.

### Kolosser.



### Philemon.



### Epheser.



### Epheser.



### Philipper.



### I Timotheus.



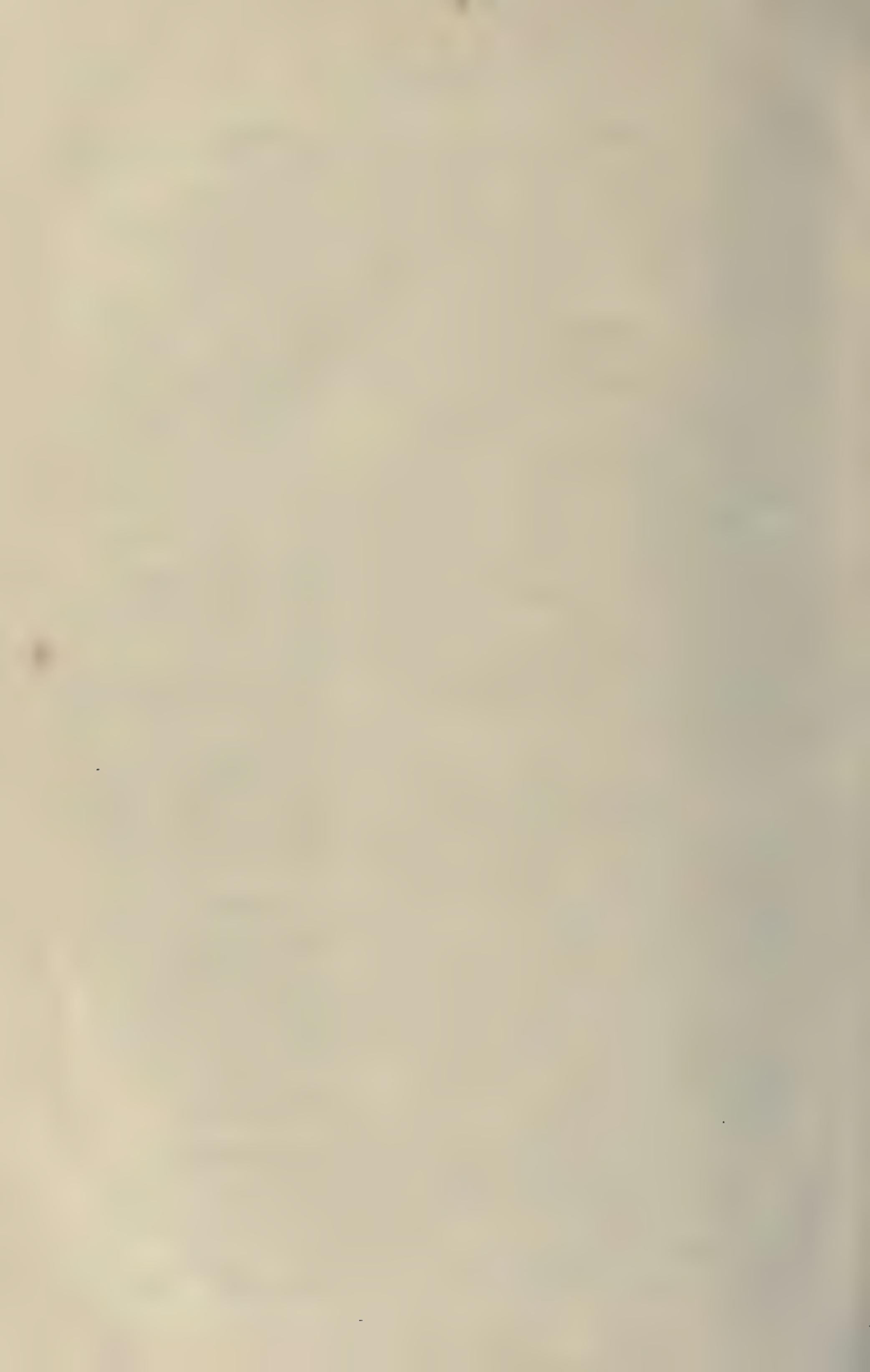
### II Timotheus



### Titus.

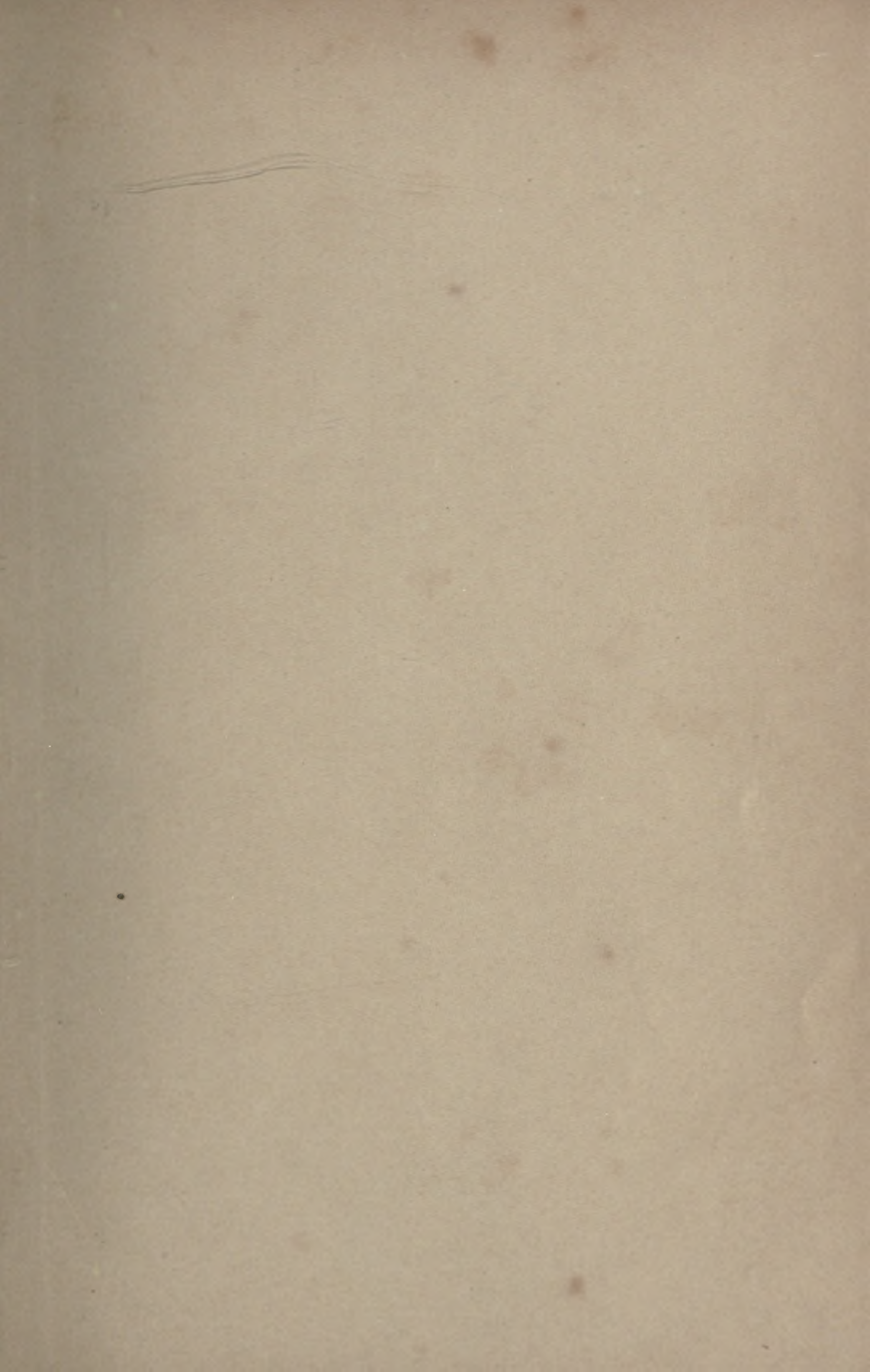


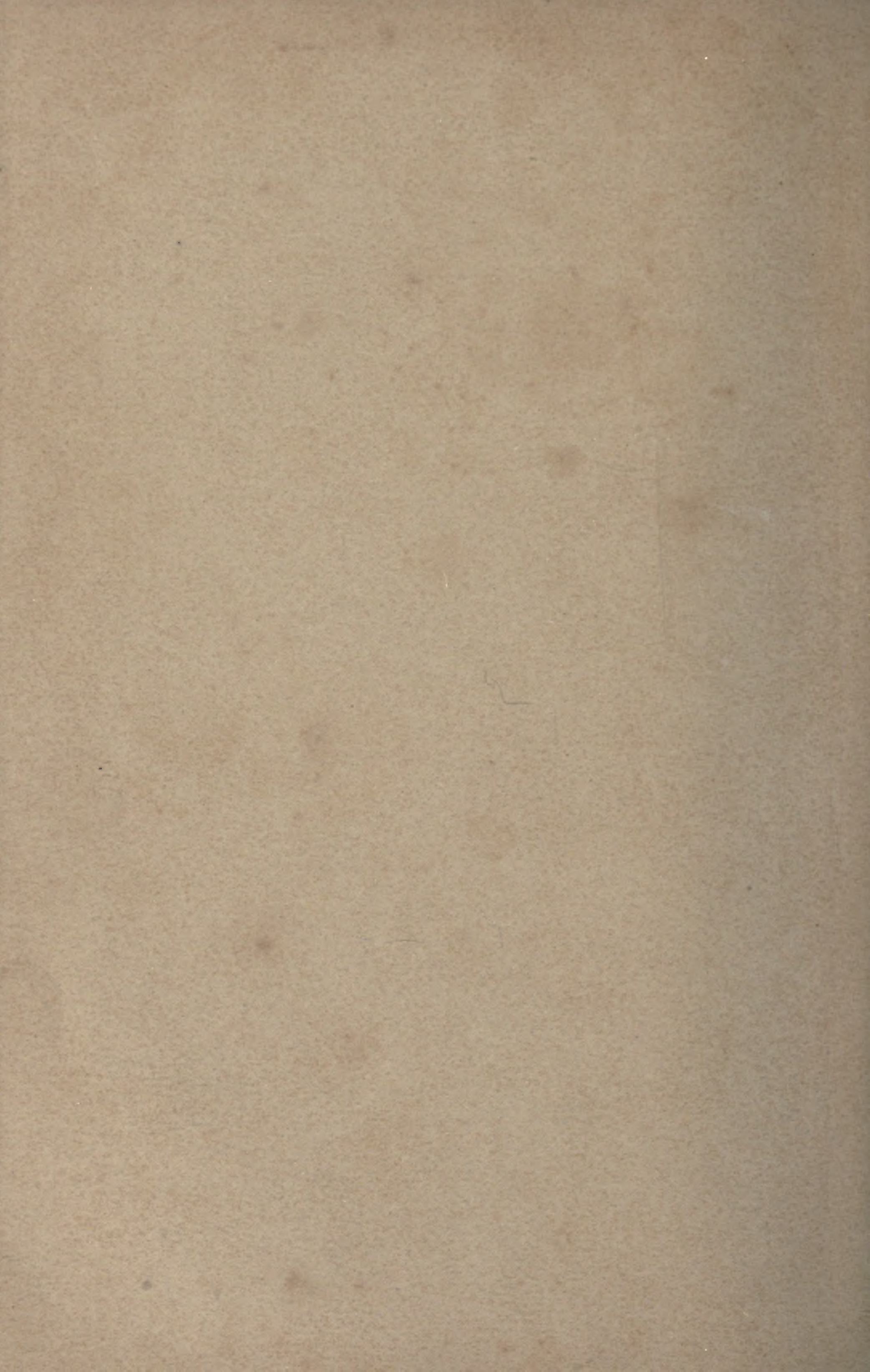
### Apostelgeschichte.



# Inhaltsübersicht.

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.






UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

